GNOSTISCHE GOTTESLEHREN

ZUM 7. UND 8. FRAGMENT DES BASILIDES, ZU VALENTINS 5. FRAGMENT UND ZWEI ANTIKEN KOMMENTAREN ZU DIESEM FRAGMENT

VON

PAUL SCHÜNGEL

Basilides (Lebenszeit vermutlich bis ca. 145) und Valentin (ca. 100 bis 160) gelten als die bedeutendsten Schulhäupter der Gnosis. Clemens von Alexandrien zitiert sie gern und meist zusammen; vermutlich weiß er, dass beide im ägyptischen Alexandrien gearbeitet haben. Sie hatten den gleichen Broterwerb, sie waren als "Philosophen" (= freiberufliche Lehrer einer frohmachenden und vernünftigen Lebensführung) öffentlich tätig. Dabei mussten sie sachliche und literarisch-rhetorische Kompetenz beweisen, erst recht mussten sie die rational-wissenschaftlichen Ansprüche erfüllen, die man damals in Alexandria und in Rom, wo Valentin später etwa 20 Jahre lang tätig war, an "Philosophen" stellte.

A. *Basilides*

Clemens zitiert das umfangreiche 7. Fragment[1] des Basilides nur, um diesem ein falsches Gottesverständnis vorzuhalten, er ignoriert die paränetische Ausrichtung des Basilidestextes. In breiten Ausführungen bekämpft der Kirchenvater in Str. IV 81,1-88,5 die ihn empörende These, ein unschuldig leidender Christ könne und müsse die Übel,[2] die ihn treffen, hinnehmen

[1] Winrich A. Löhr, *Basilides und seine Schule* (WUNT 83) 1996 bietet und behandelt das 7. Fragment (Str. IV,81,1-83,1) 122-137, die Fortsetzung bis 88,5 im Exkurs II 145-151, das 8. Fragment (Str. IV 86,1) davon getrennt 152-156, Str. IV 88,5 (= 9. Frg.) 157-159.

[2] Mit ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν (*GCS Clemens Alexandrinus II* 284,7 (Stählin-Früchtel-Treu)) sind natürlich nicht "sogenannte Drangsale" gemeint, wie Stählin BKV II Bd. 19,57 übersetzt, sondern "die soeben behandelten Nöte", nämlich die Angst in Verfolgung um des Christsein willens. Ich vermute, die Diskussion gehört in eine Paränese zur letzten Vater-unser-Bitte ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, s. dazu Anm. 16.

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 1999

und geduldig tragen,[3] weil er ständig das Sündigen in sich trage[4] (wenn er auch in anderer Weise sündigte als die Anklage lautet). Dass jemand ohne sein Verschulden derart leiden müsse, findet Basilides mit der πρόνοια des Schöpfers in Übereinstimmung, und zwar auch bei einem unschuldig leidenden Kind, auch bei den Leiden Jesu: "Er (Jesus) hat zwar nicht gesündigt, er war aber ähnlich dem Kinde, das leidet. Wenn du freilich den Disput mit noch mehr Gewalt weitertreiben würdest, so werde ich sagen, daß ein Mensch—wen auch immer du nennen wirst—eben bloß ein Mensch sei, aber gerecht ist Gott. Denn niemand ist—wie jemand sagte—rein von Schmutz (Hi 14,4 LXX)."[5] Diese Lehre empört Clemens, einmal, weil Basilides von Jesus "wie von einem Menschen"[6] spricht und ihm das posse peccare zuschreibt, zum andern, weil der Schöpfergott dann das Leiden der Kreatur, sogar das Leiden Unschuldiger nicht nur zulasse, sondern es positiv wolle und leite:[7] "Man darf also nicht glauben, dass er (Gott) selbst die Bedrückung bewirke; denn ein solcher Gedanke möge fern bleiben; es geziemt sich vielmehr, überzeugt zu sein, dass er diejenigen, die sie bewirken, nur nicht hindere, und daß er die vermessenen Taten der Widersacher zum Guten kehre."[8] Basilides denkt die All- und Alleinursächlichkeit des Schöpfers härter und konsequenter als Clemens ertragen kann, auch denkt

---

[3] Es geht Basilides nur um diese Frage; er argumentiert paränetisch-pastoral. Basilides diskutiert nicht die Theodizeefrage der Aufklärung: zu einer solchen Diskussion ist ihm (und, soweit ich sehe, allen antiken Denkern) das menschliche Denkvermögen schlechthin unfähig. Löhr, *Basilides* spricht zwar beim 7. Fragment durchgehend von Theodizee, stellt aber 137 klar: "D. h. dieses Fragment will auch als ein Exempel lehrhafter, praktizierter Seelsorge angesichts der Verfolgungserfahrung verstanden sein."

[4] ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν (284,20); die Wortbildung auf -ικός bezeichnet die Eignung. Basilides definiert: Die Menschen haben die Eigenheit in (!) sich, immer wieder zu sündigen. So wahrt Basilides einerseits den (jüdischen) Grundsatz, dass der Mensch als Geschöpf Gottes gut, ja sehr gut ist (Gen 1,31), andererseits, dass er immer wieder zum Sünder wird und der Vergebung bedarf.

[5] 284,28-285,3 Übersetzung Löhr, *Basilides* 124.

[6] 284,27f, die Einleitung des vorigen Zitats: . . . καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἄντικρυς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει.

[7] Die πρόνοια Gottes ist nicht ein bloßes Vorauswissen, sondern die göttliche Lenkung des Geschehens in jedem Augenblick (lat. gubernatio); wie schon die Wahl des Terminus zeigt, übernimmt Basilides hier stoische und jüdisch-weisheitliche Vorstellungen. Energisch versichert Basilides 284,26 "Denn jede These werde ich eher vertreten als zugeben, das göttliche Lenken sei schlecht (κακὸν τὸ προνοοῦν)." (Übersetzung Schüngel)

[8] Str. IV 87,1 (286,14-16) als abschließende Argumentation des Clemens; Übers. Otto Stählin, BKV II Bd. 19,60.

Basilides die Endlichkeit und Leidverfallenheit der conditio humana konsequenter als Clemens. Der Schöpfer ermöglicht und leitet für Basilides jedes Wollen und Tun der Menschen, auch das böse, was natürlich die Verantwortung des Täters für sein Tun überhaupt nicht aufhebt.[9] Dennoch bleibt Gott auch für Basilides der schlechthin Gerechte, wie im Jesuswort Mt 19,17 ist er allein "gut". Aber Clemens glaubt, ihn hier angreifen zu können, freilich verschweigt er zunächst die diesbezügliche Argumentation des Angegriffenen. Basilides beschränkt sich in dem Text, den Clemens im Fragment 7 bietet, darauf, dass Christen auch unverdientes und ungerechtes Leiden als von Gott verfügt ertragen können, und zwar ohne die Menschen, die Unrecht tun, zu verteufeln. Letzteres ist der entscheidende Unterschied zu Clemens. Für diesen nämlich ist der Schöpfer gerecht, weil er Leid und Furcht als Straf-, Erziehungs- und Läuterungsmittel nur zulasse, nicht bewirke; böses Wollen und Tun rühre nämlich von einem anderen, gegenspielerischen Prinzip her, das die göttliche Willensordnung durcheinanderbringe und gegeneinander treibe: Clemens setzt also einen διάβολος an. Hinter den sündigen Taten, erst recht hinter der Verfolgung der Christen um des bloßen Christseins willen stehen für Clemens diabolische Mächte, dagegen gilt für Basilides: "Weder ist das Martyrium auf den Anschlag einer bösen, dämonischen Macht zurückzuführen, noch ist es ungerecht und empörend, daß die Christen für Ihr bloßes Christsein bestraft werden." (Löhr, *Basilides* 137). Nicht Basilides, wohl aber Clemens lehrt einen Dualismus der Prinzipien, Clemens freilich, ohne es sich einzugestehen.

Basilides argumentiert paränetisch. Beim Thema "unschuldig leiden" kennt und nennt er auch ein philosophisches Vorbild: Sokrates. Auch an ihm ist zu sehen, wie einer unverdientes Leiden hingenommen und getragen hat und ebenfalls die Menschen, die ihm Unrecht taten, nicht verteufelte. Denn das Zitat aus Platons Apologie 30 cd, das in diesem Zusammenhang in Str. IV 80,4 steht, ist wohl kein Einfall des Clemens, sondern sein (von ihm sehr schlecht eingebauter!) Fund bei Basilides. Die Ich-Stärke des Sokrates und seine Souveränität auch dem Tod gegenüber, die in der beliebten Kurzformel "Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden könnnen sie mir nicht" gefasst ist, sind für Basilides vielleicht ebenso vorbildlich wie die Leidensbereitschaft Jesu; jedenfalls fand

[9] Die rationalistischen Einwände, die Clemens Str. IV 83,1 bis 88,5 gegen die These des Basilides vorträgt, beruhen alle auf der Unterstellung, die göttliche πρόνοια sei ein Zwang, der den Menschen zur Marionette mache und seine Verantwortung aufhebe.

er das Beispiel des Sokrates als Argument brauchbar. Warum menschliche Bosheit bei Sokrates und Jesus und millionenfach sonst sich so mächtig durchsetzt, erklärt Basilides nicht. Aber Basilides lehrt mit Sokrates und Plato und allen Stoikern, dass nur das Unrecht, das einer tut, ihm schadet und ihn zerstört, nicht aber das Unrecht oder Leiden, das andere ihm antun. Innerhalb seiner Paränese zum Martyrerleiden genügt Basilides daher der Psalmvers "Der Herr ist für mich Beistand, nichts brauche ich zu fürchten; was könnte denn irgendein Mensch mir antun?" (Ps 117,6 LXX, mit SapSal 3,1 zitiert 284,2-4).

Basilides verdeutlicht den anthropologischen Grundsatz, dass nach dem Willen des Schöpfers Leiden und Sterben untrennbar mit der conditio humana verbunden sind und darum auch einen Unschuldigen "gerechterweise"[10] treffen, mit einem schönen Vergleich, den er ebenfalls der platonischen Tradition (Rep. 609 a) entnahm; der Vergleich empört Clemens und zwingt ihn, seinerseits Farbe zu bekennen: "Also kommen Leid und Furcht nicht, wie sie sagen, zu den Dingen[11] so hinzu wie der Rost zum Eisen, sondern sie kommen über die Seele auf Grund eines besonderen (nämlich diabolisch verursachten) Willensentschlusses (dessen, der sündigt bzw. dessen, der ungerecht urteilt und straft.)"[12]

Eisen rostet, das ist ganz natürlich, notwendig und selbstverständlich. Ebenso natürlich, notwendig und selbstverständlich werden Menschen bei ihrem alltäglichen Handeln schuldig, erst recht ist es natürlich, notwendig und verständlich, dass sie in Leiden kommen und Schlimmes fürchten

---

[10] δίκαιος ist in der Antike keine moralische, sondern eine ontische Einordnung: δίκαιος ist, was zu einer geordneten, stimmigen Welt gehört, was da hinein "paßt" und dafür "taugt". So kann Basilides darauf bestehen, dass Kreaturen zwar mehr oder minder "gerecht" sein können, aber sie können niemals δίκαιοι in dem Sinne sein, wie der Einzige δίκαιος ist. Aber das Gut- und Gerechtsein dieses Gottes, der die Menschen nicht nur leidensfähig und sterblich schuf, sondern auch wirklich in Leiden bringt und sterben läßt, ist nicht aufweisbar, aber (für Christen!) "praktizierbar": sie können auch unverdientes, moralisch ganz ungerechtfertigtes Leiden tragen.

[11] Löhr, *Basilides* übersetzt 157 πράγμα richtiger mit "Kreaturen", noch deutlicher wäre, meine ich, "zu den im Alltag ihre Geschäfte betreibenden Menschen."

[12] Str. IV 88,4 (287,5-7) Übers. Otto Stählin, BKV II Bd. 19,61; Ergänzungen Schüngel. Die Übersetzung des letzten Satzes "sondern sie kommen zu der Seele aufgrund des eigenen Willens" (Löhr, *Basilides* 147 und 157) halte ich nicht für deutlich genug. Die Antithese des Kirchenvaters ist nur dann eine Antithese, wenn Menschen bzw. der Teufel eine von der Schöpfermacht Gottes unabhängige "besondere" Willensmacht haben.

müssen: das ist die conditio humana. Sie hat jeder Mensch hinzunehmen, wirklich wissend hinnehmen aber kann sie nur der Christ.[13]

Mit dem Gleichnis vom Rost am Eisen hat Basilides aber nicht nur literarisch eine Anleihe bei Plato aufgenommen, sondern er behauptet mit Plato ein Unvermögen der Gottheit: der Schöpfer konnte nicht anders als Eisen rostend, Menschen sündig und sterblich schaffen. Das ist es, was Clemens aufregt und irritiert. Plato hat dieses Theologoumenon ausführlich im Timaios entwickelt. Für viele Zeitgenossen des Basilides hatte der Timaios den Rang einer Offenbarungsschrift; die nun zu besprechende Erzählung von der Schöpfung der Einzelseelen im Timaios war damals allgemeines Bildungsgut.

In der phantastischen Lehr-Erzählung, wie die Seelen durch "Mischen" entstanden seien, behandelt Tim 34 c-35 b ausführlich das Werden des göttlichen Kosmos. Tim 41 d-42 e erzählt dann viel kürzer vom Werdegang der individuellen Menschenseelen:

> So sprach er und goss nun wieder in denselben Mischkrug, in welchem er vorher die Seele des Alls vermengend mischte, das, was von den Dingen noch übrig war, und mischte es zwar ziemlich auf dieselbe Weise, doch nicht mehr ebenso lauter, sondern an Reinheit zweiten und dritten Grades. Nachdem er das Ganze verbunden hatte, teilte er es in ebenso viele Seelen auf, wie Sterne waren, teilte jedem Stern je eine zu, und nachdem er sie gleichsam auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die Natur des Alls und verkündete ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze: Das erste Entstehen sei für alle einheitlich, damit keines benachteiligt sei von ihm. Sie müssten aber nach ihrer Aussaat in die ihnen zukommenden Gestirne (wörtlich: Werkzeuge der Zeit)

[13] Insofern widerspreche ich Löhr, der *Basilides* 158 vorträgt: "Das Bild vom Rost am Metall dient also in diesem Zusammenhang dazu, den Schöpfergott von der Verantwortung für das Schlechte und Häßliche in der Welt zu entlasten; gleichzeitig werden die Defizite seiner Kreaturen als bloße Akzidentien relativiert." Schon in der platonischen Tradition, die Löhr anführt, geht es nicht eigentlich um die Entlastung der Gottheit: diese kann ebensowenig Menschen ohne Defizite, ja schwere Defizite ins Dasein bringen wie Eisen, das nicht rostet. Nichts ist ohne "Schmutz" (ῥύπος). Diese Defizite sind keine Akzidentien im aristotelischen Sinne; empirisch und pastoral betrachtet—das ist die Perspektive des Basilides—sind es die Defizite, die bei den Menschen in Erscheinung treten: wir erleben uns selbst und die anderen als Mängelwesen, als unserem wahren Wesen entfremdet. Dies ist aber nicht dem Schöpfer vorzuwerfen, meint der Gnostiker, noch weniger aber einem Teufel als Gottes Gegenspieler zuzuschreiben. Wir sind und bleiben endliche, schwache Geschöpfe, und der Schöpfer weiß das. Darum vergibt er gerne, denn alle Sünden der Menschen entstehen aus (von den Leidenschaften) irregeleitetem Wollen (ἀκουσία) oder als Folge von Unverständnis (der Situation) (κατὰ ἄγνοιαν): so verstehe ich das 10. Fragment (Str. IV 24 (316.15)).

geboren werden als das gottesfürchtigste der Lebewesen; da jedoch die Natur des Menschen eine doppelte sei, solle das überlegene Geschlecht dasjenige sein, welches in der Folge den Namen "Mann" führe. Wenn sie nun nach dem Gesetz der Notwendigkeit den Körpern eingepflanzt worden seien (ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης) und ihr Körper bald einen Zugang, bald einen Abgang erfahre, werde erstens notwendig allen eine und dieselbe Sinneswahrnehmung auf Grund von zwingenden Eindrücken angeboren; zweitens eine mit Lust und Schmerz gemischte Liebe und außerdem Angst und Erzürnen und was alles daraus hervorgeht, sowie die diesen entgegengesetzten Gemütsbewegungen (Zuneigung und freudige Kooperation); kommen letztere zur Herrschaft, wird das Leben solcher Menschen ein gerechtes, unterliegen sie, ein ungerechtes. Wer aber die ihm zukommende Zeit wohl verlebt habe, der werde, wieder zum Wohnsitz des ihm zugehörigen Sterns zurückgekehrt, ein glückseliges und zu ihm passendes Leben führen; sei er aber dabei gescheitert, dann werde er bei einer zweiten Geburt. . . .

Übersetzung weitgehend Schleiermacher, Ergänzungen Schüngel.
Gr. und dt. Text nach Gunther Eigler, Plato Werke Bd. 7 Darmstadt ²1990.

Es folgt eine ausführliche Lehre von den erzieherischen Wiedergeburten.[14] Unwichtig für diese Diskussion (und wohl auch für Basilides) ist die Plato so wichtige Erklärung, wie die Menschen zu wirklichem Wissen (= Rückerinnerung an das vorher Geschaute) und zur Verständigung über die Sinnenwelt kommen. Für Basilides und die Diskussion hier ist wichtig, wie die Schöpfungskraft der Gottheit gedacht ist, nämlich als *sachlich beschränkt und vielfältig bedingt*, und wie der moralische Zustand der Menschen geschildert ist: *er ist "gemischt" und auf Bewährung angelegt.* Die Menschen sind in Männer und Frauen getrennt, gerade auch bezüglich der Seele, d. h. in ihren persönlichen Emotionen und Antrieben. So entstehe bei jedem Menschen eine je eigentümliche Gemengelage der Emotionen, und bei jedem Menschen komme alles darauf an, ob "Angst und Erzürnen und was alles daraus hervorgeht," oder ob "die diesen entgegengesetzten Gemütsbewegungen (Zuneigung und freudige Kooperation)" die Lebensführung bestimmen. Es ist dieses realistische, ja drastische, auf Erziehung und Selbsterziehung angelegte Bild vom Menschen, das Basilides interessierte und an das er gern anknüpfte.

[14] Clemens behauptet Str. IV 83,2, Basilides setze voraus, "daß die Seele zuvor schon in einem anderen Leben gesündigt habe" (auch 88,1f). Vielleicht hat Clemens hier etwas mißverstanden, oder Basilides hat die platonische Erziehung durch immer neue Wiedergeburt referiert, ohne diese Lehre zu übernehmen. Diskussion dazu bei Löhr, *Basilides* 138-144 und 206-218.

Platon schiebt noch "junge (besser: mindere) Götter" ein, "die sterblichen Leiber zu gestalten und . . . herzustellen und dann zu herrschen und nach Kräften möglichst schön und gut das sterbliche Lebewesen fortwährend zu leiten, soweit es nicht selbst Urheber der es selbst betreffenden Übel würde (ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον Tim 42 e)". Diesen Ausweg, durch eine Vielstufigkeit des Göttlichen und eine von den Göttern unabhängige Willensmacht der Menschen den höchsten Gott von der Verantwortung für das Böse in der Menschenwelt zu entlasten, nimmt Basilides nicht. Er bleibt konsequent: Gott ist der Ἄρχων[15] schlechthin, also ist er auch der bestimmende Grund und Verursacher der individuellen Lebenslenkung (πρόνοια). Es ist im Schöpfungshandeln dieses Ἄρχων immer schon miteingeschlossen, dass Menschen sündigen und ihre Bosheit an anderen Menschen auslassen, wodurch diese dann unschuldig leiden.

Basilides hat im Zusammenhang der Diskussion des ungerechten Leidens auch positiv dargelegt, warum er diesen Schöpfergott doch gut und gerecht nennen kann; aber Clemens überging diese Argumentation, um leichter polemisieren zu können. Erst Str. IV 86,1 = Fragment 8 trägt er sie nach, allerdings nur verstümmelt. Basilides hat—vermutlich unter Berufung auf die Vater-unser-bitte "Und vergib uns, wie wie vergeben haben"[16]—ausgeführt:

---

[15] ἡ πρόνοια (δὲ εἰ καὶ) ἀπὸ τοῦ Ἄρχοντος, ὥς φασιν, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων. (287,1-3). Clemens läßt unklar, wer dies lehrt. Ich meine, dies ist eine Gegenformulierung zu Tim 42 de und übersetze erläuternd: "Die göttliche Lenkung (der einzelnen menschlichen Tat) erhält den ersten Impuls ihres Tätigwerdens vom 'Beginner', ist aber ihren Lebenstagen eingesät worden direkt mit deren Anfang von seiten des Gottes, der über allem ist." Der Satz will den biblischen Gott als Erstursache festschreiben und doch die einzelne menschliche Tat vom Täter verantwortet sein lassen.—Welche seelsorgerischen und theologischen Folgerungen Basilides daraus zog, sieht man vielleicht an Str. IV 14, ein Text, der nach meiner Ansicht nie und nimmer von Clemens stammt.

[16] Dies und einige Richtigstellungen des Textes bei Basilides ergeben sich aus dem Parallelzitat Str. VII 81,1-2, wo Clemens die Formulierung des Basilides als eigene Weisheit ausgibt: "Nie trägt er (der vollkommene Gnostiker) denen, die sich gegen ihn verfehlt haben, etwas nach, sondern er verzeiht ihnen. Deshalb hat er auch das Recht zu beten und zu sprechen: 'Vergib uns, denn auch wir vergeben'. Denn auch dieses ist eines von den Dingen, die Gott will, dass wir nichts begehren und dass wir niemanden hassen; denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen Willens." (Übersetzung Stählin BKV II. Reihe 20,85). Griechisch lautet die Parallele: ἓν γάρ ἐστι καὶ τοῦτο ὧν ὁ θεὸς βούλεται· μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, μηδένα μισεῖν· ἑνὸς γὰρ θελήματος ἔργον οἱ πάντες ἄνθρωποι.

286,3 Εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης,
ἕν μέρος[17] ἐκ τοῦ λεγομένου[18] θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν
τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα,
-ὅτι λόγον ἀποσῴζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα-,
ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν
καὶ τρίτον τὸ μισεῖν μηδὲ ἕν,
(θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ αἱ κολάσεις ἔσονται). 286,3-7 = Fragment 8

Offenkundig hat Clemens nur den dreifachen εἰ-Satz des Basilides zitiert, den folgenden Hauptsatz[19] aber weggebrochen und durch eine (gegenüber dem Bedingungssatz völlig alogische)[20] Folgerung ersetzt. Wenn der Satz des Basilides im Kontext der Diskussion um das Ertragen ungerechter Leiden stand (er steht ja noch beim Referenten, also Clemens, in diesem Kontext),[21] dann kann der Hauptsatz bei Basilides nur die Fähigkeit zum Ertragen ungerechter Leiden, z. B. des Martyriums um des bloßen Christennamens willen behauptet haben. Ich ergänze also in der Übersetzung den Satz in diesem Sinne:

> Wenn wir—wie Basilides persönlich sagt—aus dem (von Jesus) gelehrten Willen Gottes empfangen haben,
> einerseits dazu gekommen zu sein, schlechthin alle zu lieben,
> —der Grund dafür ist, dass wir alle zum Ganzen hin Rettung finden[22]—
> weiter, nichts zu begehren (als diese Liebeskraft),
> und drittens, nicht einen einzigen zu hassen,
> *dann ertragen wir auch Strafen, die uns ohne Grund treffen, und lieben sogar unsere Verfolger.* Str. IV 86,1 (286,3-7)

---

[17] Basilides zählt nicht drei "Teile" auf, sondern drei Hinsichten der einen Heilsgabe. Löhr, *Basilides* 152 vermutet Akkomodation durch Clemens, ich stimme zu und verweise auf das in Spitzenstellung stehende ἕν in der Parallelstelle (s. vorangehende Anm.).

[18] Das irritierende λεγομένου mit "sogenannt" zu übersetzen (Stählin) macht wenig Sinn; ich vermute, dass Clemens hier manipuliert hat, nämlich wegstrich, wer einen solchen Gotteswillen lehrte, Jesus nämlich (s. Kontext Anm. 16). Entsprechend habe ich übersetzt.

[19] Grammatisch ist εἰ mit ind. und HS mit ind. ein Indefinitus, der logisch einen Kausalsatz vertritt, gedanklich also: "Weil wir empfangen haben, ... , ertragen wir . . . . ".

[20] Mit der Folgerung "so werden mit dem Willen Gottes auch die Strafen verhängt" zwingt Clemens zwei Thesen des Basilides zusammen, um diesen zu diffamieren.

[21] Ebenso Löhr, *Basilides* 155: "Es ist m. E. durchaus möglich, daß Clemens diese basilidianische Regel ebenfalls im 23. Buch der <Exegetica> gefunden hat, d. h. im Kontext des von ihm zitierten, um die Theodizeefrage kreisenden Arguments. . . . Die von Basilides angedeutete Lösung könnte dann gelautet haben, daß auch das Schlechte und Unliebenswürdige Teil einer übergreifenden guten Ordnung ist."

[22] Basilides schreibt ein ausgezeichnetes und hoch differenziertes Griechisch; ich halte

Verständnis und Übersetzung dieses Fragments hängen zu allererst am Verständnis des Ausdrucks τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα. Er bezeichnet die Offenbarungsgabe Gottes, das christliche Heilsgut. Es ist eine sehr ungewöhnliche Bezeichnung, wohl eine Spitzenaussage des Basilides. Auffällig ist die grammatische Form: das Perfekt bezeichnet ein In-diesen-Zustand-gekommen-Sein, ein Erreichthaben und Befähigtsein. Basilides geht es darum, dass der Christ den Nächsten nicht nur lieben soll, sondern dass er ihn lieben kann und es auch tatsächlich tut. Wenn er von Herzen und ehrlich beten kann "Und vergib uns, wie wir vergeben haben" (s. Text Anm. 16), dann übt er tatsächlich die Liebe, die Jesus wollte. Basilides beschreibt den jesuanischen Menschen, der mit dem Großmut Gottes zu vergeben versteht und seinem jeweiligen Nächsten in Liebe verbunden ist.[23] Basilides argumentiert vom vollkommenen Jünger Jesu her, sicherlich im Wissen, dass jeder Jünger Jesu zeitlebens auf dem Weg zur dieser Vollkommenheit ist. Vom jesuanischen Menschen her—und nur von ihm her!—ist für Basilides sichtbar, warum der Schöpfer doch gut und gerecht heißen kann, obwohl er diese Menschenwelt voller Unrecht, Zwang und Gewalt geschaffen hat und in Gang hält.

Genau das Gegenteil wird Basilides vorgeworfen: er habe den (bösen) Schöpfergott vom (guten) "Abba" Jesu getrennt und zwei Gottheiten gelehrt. Freilich hier im Zusammenhang der Diskussion des Märtyrerleidens macht Clemens diesen Vorwurf nicht; offenkundig gab das seine Vorlage nicht her. Aber an anderer Stelle behauptet Clemens, Basilides habe zwar eine einzige und einmalige Erschaffung der Welt, nicht aber einen einzigen Gott gelehrt.[24] Das ist entweder Verleumdung oder grobes Mißverstehen. Basilides

---

es für ausgeschlossen, dass er zu ἅπαντα ein pluralisches Prädikat konstruiert hat, wie Löhr, *Basilides* 152 Am. 2 annimmt. Logisches Subjekt ist jedenfalls das "wir" in ὑπειλήφαμεν, das aber nicht, wie Boulluec (in Löhrs Anmerkung) vorschlägt, mit "les Basilidiens" zu übersetzen ist, sondern mit "wir Christen".—Ich vermute, Clemens hat mit leichter Hand πάντες (ἄνθρωποι) (s. Anm. 16) durch ἅπαντα ersetzt, um Basilides eine stoische Formel in die Schuhe zu schieben.—Sehr unwahrscheinlich ist, dass der ganze Einschub von Clemens stammt, denn auch er hätte den Grammatikfehler vermieden.

[23] "Die hier vertretene universale Liebe dürfte in erster Linie eine basilidianische Rezeption christlicher, insbesondere jesuanischer Ethik darstellen." (Löhr, *Basilides* 154) "Man begegnet in dieser basilidianischen doxa also gerade nicht einem weltfeindlichen Dualismus, sondern eher einer gewissen >Weltfrömmigkeit<, die in jeder Kreatur die Beziehung auf das umgreifende Ganze aufsucht und findet." (Löhr, *Basilides* 154f) Leider spielen diese Einsichten in der Studie Löhrs überhaupt keine Rolle.

[24] Str. V 74,3 (376,3-5): Μωυσῆς. . . . μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελλε θεόν. Vergl. Löhr, *Basilides* 190-197.

wollte lieber anstößig als sentimental von Gott sprechen, er dachte die Alleinursächlichkeit des Schöpfergottes ebenso radikal wie das Neue der Botschaft Jesu: sie gibt die Fähigkeit zum ἠγαπηκέναι, ja sogar die Fähigkeit, ganz unverdientes, ungerechtes Leiden zu ertragen. Eine Verdoppelung Gottes wird damit gewiß nicht gelehrt, im Gegenteil: der Ἄρχων (Str. IV 88,3 (287,1)) ist der, der Weltordnung so einrichtete (οὕτω διατετάχθαι τὴν διοίκησιν (286,33), dass es darin unverdient Leidende gibt und sogar Märtyrer bloß um des Christseins willen, er ist aber auch der, der dafür sorgte, dass einige dahin gekommen sind, diese Leiden zu ertragen und die, die sie zufügen, noch zu lieben (τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα 286,4). Clemens referiert Str. II 36,1 (132,5-7) den hierhin gehörenden Lehrsatz des Basilides in oratio recta (Löhr 61-70):

> Denn nicht nur diese Welt, sondern erst recht die Elite hütet der, der über allen ist als einer, der (seine Elite von der Welt) aussondert.[25]
>
> (Schlußsatz von Frg. 4)

"Der über allen" (s. dazu Löhr, *Basilides* 77, Anm. 70) hütet mit seiner πρόνοια diese (Menschen-)Welt, in besonderer Weise aber die, die auf die Rede des "dienenden Geistes", nämlich Jesu, hören.

B. *Valentin*

Mit der Überleitung, dazu wäre noch viel zu sagen, schwenkt Clemens in Str. IV 89,1 vom Rost-am Eisen-Vergleich über zu Valentin und referiert—zunächst kommentarlos—das sogenannte 4. Fragment.[26] Darauf folgt

---

[25] Schon in der Wortstellung ist der Satz unübersetzbar brillant formuliert: Οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει. Der Autor nutzt den Doppelsinn von προπέμπω: ich bringe hervor und ich hüte/leite (als Hirt). Der Satz ist eine Spitzenaussage des Basilides, die er mit Sorgfalt formulierte.

Dieses Fragment 4 (Löhr, *Basilides* 61-78) referiert als Lehre der ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, der "Archon" sei außer Fassung geraten, als wider sein Erwarten das Evangelium verkündet wurde. Clemens versteht diesen "Archon" als einen zweiten, minderen Gott; jedenfalls wird bis heute der Vorwurf erhoben, da sei von zwei Göttern die Rede und dies in unangemessener Redeweise. Doch sollte man nicht unterstellen, die gnostischen Lehrer, die diese These aufstellten und propagierten, beziehungsweise ihre Zuhörer hätten nicht gewußt, wie anthropomorph und unangemessen ihre Redeweise war. Weder Basilides noch seine Schule haben mit dieser provozierenden Redeweise zwei Götter gelehrt, sondern ein doppeltes Handeln, nämlich doppeltes προπέμπειν des einen biblischen Gottes.—Weiteres zu dieser wohl nicht von Basilides stammenden Redeweise s. Teil D dieses Aufsatzes, bes. Anm. 55.

[26] Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?* Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992 (WUNT

ein sehr kurzer Kommentar, der zum folgenden 5. Fragment überleitet. Diese überleitende Passage lautet:

> Auch er (Valentin) nimmt nämlich, ähnlich wie Basilides, ein von Natur zur Seligkeit bestimmtes Geschlecht an und glaubt, dass eben dieses auserlesene Geschlecht von oben herab zu uns gekommen sei, um den Tod zu vernichten, und dass die Entstehung des Todes das Werk dessen sei, der die Welt erschuf.
>
> Deshalb fasst er auch jenes Schriftwort "Niemand wird das Angesicht Gottes sehen und am Leben bleiben" in dem Sinn auf, dass damit Gott als Urheber des Todes bezeichnet sei.
>
> Von diesem Gott spricht er im folgenden andeutungsweise, wenn er wörtlich schreibt:
>
> "In dem gleichen Maße, wie das Bild hinter dem lebenden Angesicht . . ."
> (Str. IV 89,4f (287,15-22) Übersetzung Stählin BKV Clemens IV, 62)

Clemens sagt zunächst, was ihn am vorangehenden Text (Fragment 4) interessiert: er sieht darin die Dogmatik eines "von Natur zur Seligkeit bestimmten Geschlechts". Er hat also diesen Valentintext soweit verstanden, dass darin eine entschiedene Antithese zur kirchlichen Erlösungslehre steckt. Er benennt diese Antithese reichlich pauschal, aber nicht falsch mit dem ihm geläufigen Kampf- und Stichwort "φύσει σφζόμενον γένος", wobei er aber nicht versteht (oder nicht verstehen will), dass Valentin alle Menschen, sogar die, die vor Jesu Auftreten lebten, zu diesem Geschlecht zählt.[27] Freilich lehrt Valentin, dass die Menschen nur potentialiter und der Intention ihres Schöpfers nach unsterblich sind, realiter sind es nur die wenigen, welche die nötige Selbsteinsicht gewinnen und "Gotthaftigkeit" durch ihr Tätigsein realisieren. Aus dieser gnostischen, keineswegs nur valentinischen Anthropologie machen die Kirchenväter eine "Menschenklassenlehre":

---

165) 118-149; er kommt 149 zu dem Ergebnis "Wenn aber unsere Deutung des Fragments zutrifft, hätte er gleichzeitig von dem lebenbringenden Tod gesprochen, den Christen in der Taufe schon durchlitten haben, wie es Paulus in Röm 6,3f unmißverständlich ausdrückt.". Dagegen interpretierte Jens Holzhausen Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment *ZNW* 85 (1994) 116-131 das 4. Fragment als Abwehr einer Theologie der Martyriumssehnsucht. Ich sehe darin eine scharfe Polemik gegen die kirchliche Lehre vom heilschaffenden Tod Jesu, s. Paul Schüngel Gnostische kontra neutestamentliche Soteriologie Zu Valentins viertem Fragment *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 257-265.

[27] Plotin, der den Gnostikern gegenüber sehr kritisch ist, bezeugt völlig eindeutig, dass diese keine Menschenklassen unterschieden. Im Gegenteil: Plotin ist empört darüber, dass die Gnostiker jeden Menschen, auch den schlechtesten, höher werten als die unwandelbaren Gestirne: "Ebenso ungereimt ist es, wenn ihre eigene Seele, ja die des elendesten Menschen, unsterblich und göttlich sein soll, der ganze Himmel und die Gestirne droben aber keinen Teil an der unsterblichen Seele haben sollen, die doch aus viel reinerem und edlerem Stoff bestehen" (*Enn.* 2,9 Gegen die Gnostiker 5,8-11, ebenso 18,17-21; Übersetzung Richard Harder). Vergl. Anm. 40 und 42!

wenige Menschen seien ad salutem prädestiniert, hätten die Gnosis und könnten nicht fallen, gleich was sie tun, wogegen die vielen ad damnationem prädestiniert seien und nie ihr Heil fänden, gleich was sie tun. So wird aus der differenzierten Lehre Valentins ein Popanz, gegen den sich prächtig polemisieren läßt.

Clemens schließt nun einen zweiten Vorwurf an: Valentin lehre, "dass der Tod seine Herkunft dadurch habe, dass der Schöpfer tätig geworden sei".[28] Offensichtlich klingt die These in seinen Ohren ungeheuerlich. Clemens macht hier Valentin einen ähnlichen Vorwurf wie vorhin Basilides: "Denn weder litt der Herr mit Willen des Vaters, noch werden die Verfolgten mit Willen Gottes verfolgt." Die Tatsache, dass einer leiden und sterben muß, obwohl er keinerlei persönliche Schuld trägt, wie die Tatsache, dass die Menschen insgesamt und ausnahmslos dem Tod verfallen sind, kann Clemens nur als eine teuflische Vereitelung des ursprünglichen Schöpfungswillens ansehen. Valentin aber formuliert polemisch, dass "der Tod seine Herkunft dadurch habe, dass der Schöpfer tätig geworden sei". Dies ist aber keine allzu kühne These, wenn man sich in Valentins dialektisches Denken eingelesen hat. Wenn man von Valentins 4. Fragment ge-

---

[28] Die Formulierung θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος (287,18) ist in ihrer Prägnanz schwer zu übersetzen. Markschies nimmt sie nicht zum von ihm entdeckten und glücklich mit 4a bezeichneten Fragment, obwohl Clemens sie ausdrücklich Valentin zuschreibt, sondern aus 89,5 nur die Worte ὡς θανάτου αἰτίου (287,20) (s. aber Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 149 Anm. 178!).

Ein ἔργον ist das Resultat einer planmäßig unternommenen Anstrengung, ein bestelltes Feld z. B. oder eine Befestigungsanlage, bzw. die Anstrengung selbst. Geradezu juristisch wird festgestellt: Der Schöpfer hat durch eine gewollte, planmäßig unternommene Tat den Tod ins Dasein gebracht. Die Formulierung *polemisiert* gegen die Auffassung, der Tod des Menschen sei erst im Nachhinein und aufgrund der Sünde gegen den ursprünglichen Willen Gottes in die Welt gekommen. Die Formulierung schließt auch aus, dass Valentin von einem Absturz himmlischer Substanz in die materielle Welt in dem Sinne gesprochen habe, dass dies ein Unglück, eine Fehlentwicklung war. Andererseits nimmt die Formulierung die Vorstellung von Tim 42 a auf, dass nach dem Willen des Schöpfers "ihr Körper bald einen Zugang, bald einen Abgang erfahre". Thema ist das physische Sterben. Valentins Formel von Gott als θανάτου αἴτιος nimmt terminologisch die Formulierung Tim 42 e ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον auf: in Übereinstimmung mit Plato, aber gegen Paulus gilt hier der physische Tod nicht als (Straf-) Übel, sondern ausdrücklich als Gottes ἔργον.

In der Formel von Anm. 15 ἡ πρόνοια καὶ ἀπὸ τοῦ Ἄρχοντος κινεῖσθαι ἄρχεται (287,1) ist die göttliche Lenkung und All-Verfügung Thema; Valentins Formulierung θανάτου γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος stimmt dazu, denn auch sie stellt den Schöpfer strikt als Allein-Verursacher vor.

lernt hat, worin die Unsterblichkeits-Ausstattung aller Menschen liegt, kann man ohne Schwierigkeiten sagen und festhalten, dass auch der physische Tod eine Mitgift Gottes ist, und zwar von Anfang der Schöpfung an. "Wer Gott als Urheber des Todes denkt, muß nicht notwendig zwei Götter lehren."[29] Bei Valentin ist es der eine und gleiche Gott, der jeden Menschen keimhaft unsterblich schafft und insofern der schlechthin Gute ist, der aber auch die Menschen als kontingente Wesen will und von Anfang an als solche gewollt hat, insofern muss der Schöpfer "Urheber des Todes" genannt werden. Gott tritt den Menschen mit beiden Aspekten entgegen. Aber diese beiden Aspekte sind nicht gleichrangig. Wie Valentin mit Sorgfalt im Fragment 1 unterscheidet, ist die Unsterblichkeitsausstattung, der "Keimling der oberen Ousia", Gottes höchst eigene und direkte Gabe, ja ein Anteilgeben an seinem eigenen Leben,[30] während das Todesschicksal bedingt ist durch die Kontingenz alles dessen, was entsteht und vergeht, also in gewissen Sinne ein Werk der "Engel" ist. Diese Dialektik Valentins begreift Clemens nicht. Aber ich finde, diese Dialektik ist völlig einsichtig; ich sehe keine Schwierigkeiten, dieses von Markschies als Nr. 4a gezählte Fragment Valentin selbst zuzuschreiben. Ob freilich Valentin seine These an der Exegese von Ex 33,20 festgemacht hat, scheint mir nicht sicher, das riecht ein wenig nach künstlicher Konstruktion durch den Referenten.

Mit der Bemerkung, Valentin spreche "andeutungsweise" von diesem Gott, der den Tod erschaffen habe, führt Clemens nun das sogenannte 5. Fragment (287,22-27) an:

> Ebensoviel, wie ein Gemälde geringer ist als die lebendige Person, ebensoviel geringer (an Seinskraft) ist die Welt gegenüber dem das Leben gebenden Aion.[31]

---

[29] Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 150 mit Berufung auf Sir 11,14.

[30] Wörtlich genommen drückt sich Valentin noch viel brutaler aus: es ist ein Anteilgeben an Gottes eigener Substanz. Aber Valentin ist nicht Aristoteles, er spricht als Pädagoge und meint ganz umgangssprachlich das "Eigentum", das "Eigene" des schlechthin überweltlichen Gottes.

[31] Das Wort an sich ist vieldeutig und dunkel, s. den großen Exkurs bei Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 157-166. Aber seine Bedeutung *hier* ist nicht dunkel: es ist eindeutig eine Gottesbenennung, aber wie oft bei Valentin eine verhüllende. (Die Herkunft dieser Gottesbenennung liegt, vermute ich, in der Liturgie der hellenistischen Juden und Christen.) Viele Forscher freilich haben "Aion" als das Gesamt der jenseitigen Ideenwelt verstanden, so z. B. Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Stuttgart ^{5}1985 = Kröners TB 32) 285: "Das ist zunächst reiner Platonismus. Ein geistiger Kosmos, die Ideenwelt, hier der lebendige Äon, als das Urbild auf der einen, diese unsere sichtbare Welt auf der anderen

> Was ist nun die Ursache, dass es solch ein Bild gibt?
>
> Es ist die erhabene Bedeutung der Person, die dem Maler das Vorbild (τύπος) gegeben hat, so dass die Person in Bezug auf ihren Würdenamen (wörtlich: durch ihren Namen) geehrt wird. Denn nie wird die gemalte Gestalt ursprungsgleich ("authentisch") gefunden, der Würdenamen des Dargestellten (wörtlich: sein Name) jedoch füllt das auf, was in der Nachbildung fehlt.
>
> Da ist ein Zusammenwirken: Gerade das, was unsichtbar ist an Gott, bewirkt, das Geschaffene vertrauenswürdig zu machen.

Clemens will mit diesem Zitat beweisen, dass Valentin einen Schöpfergott "Demiurg" vom wahren Gott getrennt habe.[32] Davon steht freilich in Valentins Text gar nichts, und das hat auch Clemens soweit bemerkt, dass er einleitend sagt, Valentin spreche von diesem Demiurgen nur "andeutungsweise". Offenkundig ist Clemens in Beweisnot.

Interpretation des 5. Fragments

"Die Gedanken . . . scheinen viel weniger kompliziert, als die Erläuterung, die ihnen in seiner Schule gegeben werden. Er behandelt den Gegensatz von Gott und Welt. Diese ist ebenso unvollkommen im Verhältnis zu jenem, wie ein Porträt unvollkommen ist im Verhältnis zu seinem Original. Dann aber entsteht aber die Frage: Warum wurde überhaupt eine so unvollkommene Welt erschaffen? Valentin bleibt im Bild: ein Porträt wird nur von einem bedeutenden Antlitz geschaffen; der Maler setzt den Namen des Dargestellten zum Porträt, und so hat dieser selbst Ehre durch die Darstellung, auch wenn sie das Original nur unvollkommen wiedergibt." (Erwin Preuschen, RE XX,400)

Diese Interpretation hat weithin Anerkennung gefunden,[33] und sie ist insofern auch völlig richtig, als der Vergleich *den Gegensatz* zwischen Gott und Welt erläutern will. Aber an der entscheidenden Stelle ist diese Interpretation nicht einsichtig. Die Sachhälfte des Vergleichs stimmt nicht. Dass der Schöpfung irgendetwas wie ein beglaubigender Name beigefügt ist,

---

Seite." Doch ergibt sich aus dem Thema des Textes, dass "Aion" hier eine Gottesbenennung ist, auch Clemens hat so verstanden.—Wenn man mit Markschies interpretiert, "daß nicht mehr von der Güte des Schöpfers als Grund der Güte der Schöpfung geredet wird, sondern von der *Güte der Ideen Gottes* als ihrem Grund" (*Valentinus Gnosticus?* 183, Hervorhebung Markschies), ist zwischen dem eigentlichen Gott und die Ideenwelt noch ein unübersteigbarer ὅρος angenommen, wie Irenäus von Valentin Haer I 11,1 (SC 264,169) referiert.

[32] "Der Ausdruck Οὗτος ὁ θεός soll schon die Trennung zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen, der nur sein Abbild darstellt, vorbereiten; von dieser Trennung her interpretiert Clemens das Fragment." Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 154.

[33] s. Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 182.

so dass die Menschen ablesen können, wer das Vorbild sei, das leuchtet nicht ein, so etwas gibt es nicht. Es ist doch gerade nicht so, wie Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 183 formuliert: ". . . dann beglaubigt Gott die defiziente Schöpfung sozusagen mit eigenen Händen, garantiert den Zusammenhang zwischen Urbild und Abbild durch einen eigenen Akt." Es gibt keinen solchen eigenen Akt, auch lehrt Valentin auf keinen Fall eine natürliche Gotteserkenntnis wie einige Philosophen, Paulus in Röm 1,19f und das Vaticanum I. Es hat auch keinen Sinn zu fragen, wer der Maler ist,[34] und es steht nicht im Text Valentins, dass der Maler den *Namen* des Abgebildeten dazusetze. Valentin lehrte, denke ich, etwas ganz anderes: Es ist der Betrachter, der das Kaiserbild trotz seiner Mängel als solches erkennt und achtet, genauer, es ist das *Wissen*[35] *des Betrachters*. Wer die Welt und vor allem die Menschenwelt ansieht, der kann durchaus zur Meinung kommen, sie sei das Werk böswilliger Dämonen oder einer haßerfüllten, blind waltenden Heimarmene, er kann mit Demokrit darin das Zufallsspiel der frei fallenden und sich zusammenballenden Atome sehen, ja er kann dazu kommen, dass sie nichts sei als ein Mischmasch aus Dummheit, Irrtum und Gewalt. Solcherlei Welterfahrungen gibt es doch tatsächlich, und kein noch so stringenter Gottesbeweis kann sie aus der Erfahrung beseitigen. Erst wenn jemand die *Gnosis* vom "einzigen guten Vater" gewonnen hat, nämlich *erfahren* hat, wie ihn dieser Vater von innen heraus heilt, erst dann und nur dann kann *dieser* die (Menschen-)Welt verstehen als (durchaus mangelhaftes!) Abbild *dieses* gütigen Vaters. Es ist für Valentin nicht so, wie die Theologen (nicht nur die christlichen, auch z. B. die stoischen!) üblicherweise lehren, dass der Blick auf die Schöpfung mit ihrer vielfältig gestuften Ordnung und ihrem harmonischen Zusammenspiel den Gottesglauben vorbereite oder ermögliche, sondern gerade umgekehrt: erst die gnostische Gotteserfahrung macht die Menschenwelt als Schöpfung und Bild Gottes (Gen 1,27) verständlich.[36] Ebensowenig, wie derjenige, der eine Fahne mit senkrechten grün-weiß-grünen Streifen sieht, die Wirklichkeit dessen, was

[34] So mit Nachdruck auch Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 171 "Die Frage nach dem Analogon des <<Malers>> hat offenbar Clemens Alexandrinus (oder dessen Quelle) aufgebracht und den modernen Auslegern vorgegeben" und 178 "In die Irre (nämlich aus der Bildebene hinaus) würde die Frage führen, *wessen* Name die Defizienzen der Schöpfung auffüllt . . .".

[35] Die gnostische Tradition kennt dieses Motiv, vergl. Markschies *Valentinus Gnosticus?* 179, besonders Anm. 172; Markschies verweist u. a. auf Irenäus, *haer.* I 21,4, s. nächste Fußnote.

[36] Irenäus, *haer.* I 21,4: "Da das Defektsein (der erlebten Welt) und die Leiden (der

er sieht, begreifen kann, wenn er nicht weiß, dass dies die Nationalflagge Nigerias ist, ebensowenig kann derjenige, der nicht die jesuanische Gnosis gewonnen hat, verstehen, dass diese in vieler Hinsicht so böse und quälerische Menschenwelt doch dem Willen eines guten Gottes, ja des schlechthin gütigen "Abba" entsprungen ist.

Mehr noch als um das bloße Verstehen geht es Valentin um das Trauen-Können. Valentin ist Pädagoge, nicht spekulativer Philosoph, er weiß: Was die Menschen brauchen und suchen ist das Vertrauen-Können in einer sozialen Welt, in der sie leben müssen, obwohl sie dort manch bittere Erfahrung gemacht haben und weiter machen. Valentin sieht hier ein Zusammenwirken, das freilich nur der Gnostiker sehen kann: "Gerade das, was unsichtbar ist an Gott, bewirkt, das Geschaffene vertrauenswürdig zu machen." Es ist die Güte und Menschenfreundlichkeit dieses Vaters, die "unsichtbar an Gott sind", denn sie sind nur dem Gnostiker erfahrbar. Nur für den, dem *dieses* Unsichtbare Erfahrung und also die ihn bestimmte *Gnosis* geworden ist, gibt es dieses Zusammenwirken: seine innere Einsicht geht mit dem, was ihm von seiten der Menschenwelt widerfährt, zusammen zu dem Ergebnis, dass er dieser schlimmen Welt *trotzdem* traut.[37]

Anders gesagt lehrt Valentin: Es gibt die Welt, weil Gott sie wollte und seine eigene Güte hineinlegte: diese Welt—und besonders manche Menschen!—*repräsentieren* den schlechthin guten Gott, aber nur so, wie ein Kaiserbild die imperiale Machtfülle des Kaisers oder eine Nationalflagge die Souveränität und Ehre eines Staates repräsentieren: es gehört ein Wissen dazu, um verständig zu sehen, was da gezeigt wird. Die Absicht Valentins ist nicht, die Schönheit oder Güte der Schöpfung irgendwie objektiv aufzuweisen, sondern umgekehrt: Erst das Wissen um den schlechthin guten Abba kann einem Vertrauen geben in diese Menschenwelt voll Bosheit,

---

Menschen) durch Unverständnis (ἄγνοια) bestehen, wird durch Einsicht (γνῶσις) der (Interpretations-)Zusammenhang, der aus dem Unverständnis stammt, als Ganzer aufgelöst, so dass die Einsicht die Erlösung des Menschen ist, der auf sein Innen schaut." (Übersetzung Schüngel). Der Satz ist nur sinnvoll, wenn er nicht von der Objektwelt, sondern von der Wertung der Objektwelt handelt, ich interpretiere daher ἔνδον ἄνθρωπος (SCh 264,304, wörtlich: Innenmensch) als den Menschen, der sich selbst und die Welt verstehen möchte. Mit (κατα)λύω ist hier der entscheidende Begriff des 4. Fragments Valentins aufgenommen.

[37] Ein später, aber sehr präziser Nachklang dieser Lehre Valentins findet sich im Diognetbrief: "Dann (wenn du die jesuanische Liebe übst) kannst du, obwohl noch auf Erden, doch wahrnehmen, dass Gott vom Himmel her sein Regiment führt (πολιτεύεται); erst dann kannst du anfangen, die Geheimnisse Gottes zu bezeugen, . . ., erst dann kannst du die Täuschung und die Wahnideen, die aus der Welt(betrachtung) kommen, aburteilen, wenn du nämlich das wahre 'Im-Himmel-leben' verstehst, . . ." Dg 10,7.

Dummheit und nackter Gewalt; erst diese Gnosis gibt den Mut, sich trotz dieser Erfahrungen zu engagieren und "nichts von sich zu stoßen, was . . . kommt", sondern "alles freundlich anzunehmen und durch nichts unrein zu werden, weil da eine Meerestiefe an Vollmacht ist".[38]

C. *Plotins Stellungnahme zum 5. Fragment Valentins*

Wie tiefsinnig und differenziert Valentin argumentiert, sieht man sehr schön, wenn man einen antiken, heute noch sehr angesehenen Kritiker des 5. Fragments zu Worte kommen läßt. Plotin schreibt:

> Wenn er (der Kosmos) aber das Obere nicht selber ist, sondern nur abbildet, so liegt eben dies im Wesen der Sache: denn sonst gäbe es keine Welt mehr. Dass er aber ein unähnliches Abbild sei, ist falsch, es fehlt ihm an nichts von allem, was einem schönen naturgeschaffenen Nachbild (καλὴν εἰκόνα φυσικήν) offensteht.
>
> Plotin *Enn.* 2,9 Gegen die Gnostiker 8,17-20, Übersetzung Harder

Es macht nichts, dass der Platoniker Plotin die Welt als Bild der himmlischen Welt ansieht, nicht wie Valentin biblisch die Menschen in der Welt als Bild Gottes. Einig sind sich die beiden, dass diese irdische Welt nur Repräsentant der himmlischen ist; der Differenzpunkt aber liegt in der Wertung dieser Repräsentation. Plotin sieht auf den Kosmos im antiken Sinne und durchaus noch mit den Augen der Antike: Kosmos ist der ganze Bereich des Erfahrbaren, und die sichtbare Natur ist ihr vornehmster Teil. Dass dieser Kosmos nur ein "dürftiges"[39] Bild der himmlischen Gegenwelt sei, ist für Plotin eine Lästerung.[40] Es gibt für ihn nichts in der vielfach gestuften Hierarchie des Kosmos, das nicht seinen Platz und seine Würde

---

[38] Porphyrius, *Abst.* I 42,2/3, bei Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 411-413: ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ'οὐδενὸς μιαίνονται. Dies ist der Schlußsatz eines tiefsinnigen Vergleichs der Fähigkeit des Weltmeers und der Menschen, Schlimmes zu ertragen und Übel, die kommen, zu "verdauen". Ich glaube gute Gründe zu haben, dieses Gleichnis Valentin zuzuschreiben.

[39] So der schöne Übersetzungsvorschlag Preuschens RE XX,399.

[40] "Sie (= die gnostischen Christen) jedoch sind solche, die nicht diese Schöpfung ehren (οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν) und auch nicht diese Erde, vielmehr reden sie davon, ihnen sei eine neue Erde erstanden, zu der hin sie dereinst gelangen wollen: es sei dieses (Hingelangen), welches den Kosmos sinnvoll mache (λόγον εἶναι κόσμου)." *Enn.* 2,9,5,23-26, Übersetzung Schüngel; siehe auch Anm. 27, die Zitate aus *Enn.* 2,9 im nächsten Absatz und Anm. 42.—Die gnostische These verschlägt Plotin den Atem: Dass der λόγος τοῦ κόσμου erst durch ein bestimmtes Handeln der Menschen, also *erst im Nachhinein zur Welt hinzukomme*, das ist für Plotin Irrsinn und hybride Absage an jegliche εὐσέβεια.

hätte: auch das Materiellste, Schlechteste hat seinen Rang.[41] Valentin aber schaut auf die Menschenwelt, die Natur draußen ist ihm offenbar ganz gleichgültig: darin ist Valentin ein völlig un-antiker Mensch. Und Valentin schaut auf diese Menschenwelt mit Augen, die durch die Schule des Pentateuch und Jesu gegangen sind. Weil für Valentin die Menschen und ihr tatsächliches Handeln das Entscheidende an der Erfahrungswelt sind, wird *diese geschichtliche Welt* unheimlich und beängstigend. Der Perspektivenwechsel und die Wandlung, die die biblische Tradition vermitteln, lassen den κόσμος = die Menschenwelt in seiner ganzen Schrecklichkeit und Verlorenheit erkennen. Erst die gnostischen Christen können die Negativerfahrungen, die sie mit sich und den anderen Menschen machen, wirklich zulassen und wahrhaben, denn sie wissen: "Wir sind aus Gott, die ganze Welt jedoch steht unter der Macht des Bösen" (1 Joh 5,19).

Plotin scheint sich über den (in Rom populär gewordenen?) "Gemälde-Vergleich" Valentins mächtig geärgert zu haben; er hat offenbar gespürt, wie sehr er den Kern seines Weltverständnisses zersetzte. In seiner Schrift "Gegen die Gnostiker" kommt er noch mindestens zweimal auf diesen Vergleich zu sprechen. *Enn.* 2,9,4,12-15 führt er an: "Denn was für einen Vorteil wollte sie (die Allseele) sich denn versprechen von der Weltschaffung? Eine lächerliche Behauptung, sie wolle sich selbst damit zu Ehren bringen, und eine bloße Übertragung von irdischen Bildhauern." (Übersetzung Harder) Es ist für Plotin ein lächerlicher Anthropozentrismus, dass die Welt um des Menschen willen geschaffen sein solle, und es ist für ihn ein lächerlicher Anthropomorphismus, daß der Weltschöpfer die Menschen geschaffen habe, "um sich dadurch zu Ehren zu bringen". Am allerwenigsten aber kann Plotin die Welterfahrung der Gnostiker gelten lassen: es ist keine böse und schreckliche Welt, in der die Menschen leben. "Es kann auch nicht zugegeben werden, dass der Kosmos schlecht geraten sei, weil es in ihm viel Widriges gibt. Denn es hieße ihm zu hohen Anspruch aufbürden, wollte man verlangen, dass er mit der geistigen Welt gleich sei, und nicht bloß ein Abbild von ihr. Denn ein Abbild der oberen Welt, welches schöner wäre als dieser Kosmos, kann man sich nicht vorstellen." (*Enn.* 2,9,4,24-28, Übersetzung Harder).

---

[41] "In Plotins Werk finden sich keineswegs nur ähnlich positive Aussagen über die Materie. Hier aber war ihm daran gelegen, im Kontrast zu einer kosmosfeindlichen Lehre eindeutig und ohne Einschränkung das Bild einer bis ins Letzte vom Göttlichen bestimmten und erleuchteten Welt zu fixieren." Karin Alt, *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II 9* Mainz 1990 20.

Anders als Plotin kann Valentin die vielen Unheilerfahrungen bei sich und den andern zulassen, weil er eine Möglichkeit der Überwindung dieses Unheilszustandes kennt. Für ihn wird dieser Zustand überwunden durch die Handlungsmöglichkeiten, die Jesus eröffnet hat, weil jesuanisches Handeln in Weltüberlegenheit stellt. Was die Meschalim und Gleichnisse Jesu im verständigen Menschen wecken, macht für einen solchen Menschen jenen "Ozean an Vollmacht"[42] konkret und erlebbar, der nach gnostischer Auffassung den eigentlichen Menschen ausmacht. Nicht eine Lehre, sondern eine Lebensweise und ihre Praxis überwinden schrittweise den Unheilszustand, in dem die Menschen von ihren eigenen Antrieben und Möglichkeiten wie von Teufeln zerrüttet und gejagt werden:

> Einer nur ist gut! Sein offenes Sprechen – nämlich durch den Sohn – ist sein öffentliches Erscheinen. . . . Solange es (das menschliche Herz) nicht Fürsorge erfährt, ist es unrein und ein Wohnort vieler Teufel. Wenn aber der Vater, der allein gut ist, es wie ein Arzt besucht, wird es geheilt und mit Licht durchstrahlt. Auf diese Weise wird selig gepriesen, der ein derartiges Herz hat: Er wird Gott schauen.[43]

An sich betrachtet ist die Welt kein Bild eines guten Gottes, deshalb kann keiner Zutrauen haben zu dieser Welt und dem, der sie in Gang brachte. Valentin lehrt: Erst die Einsicht und die Lebensweise, die Jesus aufzeigte, bringen eine andere Gottes- und Welterfahrung, eine Welterfahrung, die realistischer mit den tatsächlichen Vorkommnissen umgeht, und eine Gotteserfahrung, in der "gerade das, was unsichtbar ist an Gott, bewirkt, das Geschaffene vertrauenswürdig zu machen."

D. *Rekonstruktion und Interpretation einer valentinianischen Gottes- und Erlösungslehr (Str. IV 90 und 91)*

Dem wörtlichen Referat des Fragments 5 (Layton D) folgt Str. IV 90,2 ein langer kommentierender Satz, der von Clemens zu stammen scheint.

---

[42] Plotin kann das überhaupt nicht verstehen, er sieht hier nur üble Hybris: ". . . sie halten sich für Söhne Gottes und sprechen anderen Wesen, den Sternengöttern, diese Verwandtschaft ab; sie bilden sich ein, selbst dem Himmel überlegen zu sein, ohne daß sie dafür Mühe aufgewandt hätten." *Enn.* 2,9,9,57-59, Übersetzung Harder. Vergl. Anm. 40!

[43] Valentins 2. Fragment bei Clemens von Alexandrien Str. II 114,3-6, bei Markschies, *Valentinus Gnosticus?* 54-82. Mein Verständnis dieses Textes unterscheidet sich von der Interpretation bei Markschies vor allem darin, dass ich die πνεύματα, die ihr Eigentum ruinieren im Wahn, es gehöre gar nicht ihnen, für die eigenen Antriebe des Herzens halte: Valentin gibt hier ein Bild der menschlichen Selbstverkennung und Selbstentfremdung.

Der Satz ist schwer verständlich, ja sogar seine Abgrenzung ist strittig. Otto Stählin[44] und Christoph Markschies lassen ihn bis εἰκόνες 288,1 gehen; Migne (Patrologia Graeca 8,1297 und (lat.) 1298) läßt den Satz 287,30 enden. Eine genaue grammatische Analyse kann zeigen, dass die ältere Auffassung richtig ist. Ich schreibe den Satz in Sinnzeilen:

287,27 Τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα
εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην
προσεῖπεν,
ζωγράφον δὲ τὴν Σοφίαν,
287,30 ἧς τὸ πλάσμα ἡ εἰκὼν εἰς δόξαν τοῦ Ἀοράτου.

Kern des Satzgefüges ist προσεῖπεν, das genau in der Mitte steht: voran geht ein doppelter Akkusativ, ein zweiter doppelter Akkusativ folgt; die näheren Objekte sind zuerst "der Demiurg" und dann (in chiastischer Stellung) "die Sophia", die entfernteren Objekte sind im ersten Satzteil "Abbild und Prophet", im zweiten "der Maler". Der Kernsatz lautet also "Er (= Valentin) erklärt den Demiurgen als Abbild und Propheten, als den Maler aber die Sophia." Dieser Kernsatz ist nicht verständlich, er braucht Erläuterung. Das erste nähere Objekt "Demiurg" wird mit ὡς . . . κληθέντα erläutert. Nun ist es eine Eigentümlichkeit der griechischen Sprache, bei der beliebten ὡς plus pt. pass.-Konstruktion das logische Subjekt wegzulassen; im Deutschen sollte man das Aktiv wählen und das Subjekt bezeichnen. Der gemeinte Handlungträger steckt in κληθέντα, es sind *die Menschen*, die von "Gott" und vom "Vater" sprechen. Dieser Handlungsträger ist am Ende der Periode wieder aufgenommen: im Relativsatz ἧς τὸ πλάσμα, der chiastisch und im Achtergewicht das 2. nähere Objekt Σοφίαν ergänzt, bezeichnet πλάσμα nicht die ganze Schöpfung, sondern *das Geschöpf* der Schöpfung, den Menschen; das Wort nimmt πλάσις aus dem vorletzten Satz des Fragments 5 und ἔπλασεν aus Gen 2,7.17 LXX auf. Auch eine zweite Wiederaufnahme ist zu beachten: im letzten Teilsatz taucht das Stichwort εἰκών aus dem ersten doppelten Akkusativ wieder auf, aber es hat hier anderen Sinn als dort: zuerst steht εἰκών mit προφήτης parallel und muß also "Vorausbild" heißen, als Geschöpf der Σοφία aber "Vollbild". Die beiden doppelten Akkusative des zentralen Prädikats stehen also gedanklich *im steigernden Gegensatz*. Dies betonend verstehe und übersetze ich:

> Den Weltschöpfer, den die Menschen üblicherweise Gott und Vater nennen, erklärt er (= Valentin) als Vorausbild und Ankünder des wahren Gottes, als

[44] BKV Clemens IV (II. Reihe Bd. 19) 62.

den Maler aber die Weisheit, deren Geschöpf (= jeder von ihr bestimmte Mensch) das Vollbild ist, damit es (= ein solches Geschöpf) den Unsichtbaren verherrliche.

Der Maler, der hier genannt ist, ist der Maler aus dem 5. Fragment, der mit seinem Bild erreicht, dass "gerade das, was unsichtbar ist an Gott, bewirkt, das Geschaffene vertrauenswürdig zu machen." Modern ausgedrückt: Dieser Maler = die göttliche Weisheit erreicht, dass ein Mensch den Schöpfer, die Welt und sich selbst anders interpretiert.

Die nächste Satzfolge ist durch anaphorisches ἐπεί signalisiert, sie lautet:

287,30 Ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν,
ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνὸς, εἰκόνες.
Ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή,
288,2 ἔρχεται τὸ διαφέρον,
288,3 καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος,
καὶ καθ' ὅλου ὃ ἐμπνεῖται τῇ ψυχῇ, τῇ εἰκόνι τοῦ πνεύματος.

Dem ersten ἐπεί folgen zwei sehr kurze, im Gegensatz zueinander stehende Sätze; das folgende ἐπεὶ δέ leitet ein längeres Satzgefüge ein, das aber zunehmend unstimmig und unklar wird. Das erste Satzpaar ist eine ὅσα—ὅσα δέ Konstruktion und formuliert den Gegensatz πληρώματα—εἰκόνες; dieser Gegensatz wird auch durch die verwendeten Präpositionen ausgedrückt: Wenn es um eine Herkunft geht, ist ἐκ offensichtlich stärker, unmittelbarer als ἀπό.[45] Entscheidend für das Verständnis ist jedoch, dass man hier nicht den Splitter eines Mythos, den man nicht weiter erklären kann, liest, sondern eine anthropologische These und die Explikation des vorangehenden Satzes. Denn ὅσα (wörtlich: all die, welche) bezieht sich auf τὸ πλάσμα im vorangehenden Satz; weil ὅσα n. pl. ist, ist nur diese Beziehung möglich.[46] Die Wahl dieses Pronomens und dieser Form will größtmögliche Universalität der Aussage sichern; ich übersetze:

[45] Dies ist aber nicht die stoische Terminologie, die B. Aland bei Herakleon findet (Aland, Erwählungstheologie bes. 152f, in: *Gnosis und Gnosticism*, NHS 8, Leiden 1977 148-181).

[46] Sehr dunkel ist die Parallelstelle Exc. Thdot. 32,1.2 (SC 23,128). Dort liegt sicher die gleiche Thematik vor, aber der Text, den Clemens liefert, ist praktisch unverständlich: grammatisch eindeutig bezieht sich ὅσα auf πλήρωμα ("Fülle", "Vollgestalt"), aber das ergibt den tautologischen Satz: "Alle Pleromata, die aus der Syzygia stammen, sind Pleromata, alle Pleromata aber, die von einem stammen, Eikones." Das ist doch wohl Unsinn; also gehören die beiden Sätze überhaupt nicht zusammen: Clemens hat sie nach der bloßen Begriffsgleichheit zusammengestellt!

> Denn ein jedes all der Geschöpfe, die aus dem "Ehegespann" (des Unsichtbaren und der Sophia) hervorkommen, ist ein Vollgeschöpf ("Vollmensch"), ein jedes all der Geschöpfe aber, die nur von einem (dem Demiurgen/dem Einen) her sind, ist Vorausbild ("Menschenfigur").

Die Fortsetzung ist zunächst leicht zu verstehen, denn αὐτοῦ kann sich nur auf ἑνός beziehen, und ψυχή bezeichnet das Belebende in den Geschöpfen, die nur Vorausbilder sind. Sehr wörtlich lautet die Übersetzung dann:

> Denn das, was von ihm (dem Einen) wahrnehmbar ist, ist ja nicht das aus der Mitte stammende Belebende (oder: die Seele, die aus der Mitte stammt), . . .

Nun aber wird die Sache schwierig, weil der Text ab 288,2 ἔρχεται wirr ist. Dies ist leicht zu erklären: Clemens hat sich mit fremder Feder geschmückt und einen gnostischen Kommentar als eigene Weisheit ausgegeben; nun kommen Aussagen, die er nicht übernehmen kann. Clemens ist als Schriftsteller nicht geschickt genug, unauffällig auszusteigen, im Gegenteil, er kommt von dem Wagen, auf dem er mitfuhr, nicht herunter, ohne zu stolpern und zu fallen: er kommt ins Stottern. Mit Emendationen ist hier nicht zu helfen, am besten übergeht man dieses Gestottere 288,3.4 stillschweigend.[47] Der nächste Satz beginnt mit einem *nun sinnvollen* καὶ καθόλου:

Im dritten, von Sagnard deutlich abgesetzten Satz (anders Stählin-Früchtel-Treu III 117,14ff) ist die Herkunftsangabe ἐξ ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας durchaus verständlich und belegt, dass die Mutterrolle in dieser Syzygie der Sophia zufällt (ἔννοια τῆς σοφίας statt σοφία ist amplificatio, "Aufschwellung"). Aber was soll eine εἰκὼν τοῦ Πληρώματος sein? Ist wie 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3 Christus als Bild Gottes bezeichnet oder entsprechend 1 Kor 11,7 Christus als der "Vollmensch" das (wahre) Bild Gottes oder ist Christus das (Vor-)Bild des von der Weisheit erfüllten Menschen? Die letzte Interpretation ist wohl die plausibelste, doch wird auch dann nicht klar, worin die συζυγία besteht. Ich finde, dazu liefert diese Parallelstelle keinen Lösungsbeitrag. Die Exc. Thdot. sind leider keine überlegten Exzerpte, sondern ein hilfloses Sammelsurium.

[47] Wir verdanken Clemens vielerlei Nachrichten und Texte, doch sowohl als Theologe wie als Literat ist er ein schrecklicher Wirr- und Flachkopf, der davon lebt, zu zitieren und abzukupfern. Str. II 9,4 zitiert er eine geläufige stoische Definition: "Was nun das Wissen betrifft, so definieren es die Jünger der Philosophie als einen Zustand, der von Vernunftgründen nicht erschüttert werden kann." (Stählin, BKV 2. Reihe 17,156 mit Nachweisen) Wenn Clemens dasselbe mit eigenen Worten sagen will, wird daraus das folgende Geplapper: "Wie nun das Wissen ein auf Wissen gerichtetes Verhalten ist, dessen Folge das Wissen ist, und mit dem ein Erfassen verbunden ist, das von Vernunftgründen nicht umgestoßen werden kann, so ist andererseits die Unwissenheit eine veränderliche Vorstellung, die durch Vernunftgründe umgestoßen werden kann; und die Entscheidung darüber, ob wir unsere Meinung ändern oder uns in ihr durch Vernunftgründe befestigen, steht bei uns." (Str. II 76,1 Stählin, BKV 2. Reihe 17,205)

288,4 Καὶ καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ κατ' εἰκόνα γενομένου, ταῦτ' ἐν εἰκόνος αἰσθητῆς μοίρᾳ, ἐν τῇ Γενέσει περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν προπεφητεῦσθαι λέγουσι.

Dieser Satz ist reichlich überladen, aber es macht keine Schwierigkeiten, ihn zu übersetzen:

> Sie sagen ja schon immer, dass all das, was von dem "nach dem Bilde" schaffenden Weltschöpfer zu sagen ist, in der Genesis, dort, wo von der Erschaffung des Menschen erzählt wird, in der Weise eines sinnfälligen Bildes verkündet worden sei.

Hier gesteht Clemens plötzlich ein, dass er referiert. Dasselbe tut er im folgenden Satz (90,4), der ganz ohne Schwierigkeiten ist, ich übersetze:

> Und tatsächlich beziehen sie die "Ähnlichkeit" sogar auf sich selbst, weil sie nämlich lehren, dass die Einhauchung des auszeichnenden Geistes geschehen ist, ohne dass der Weltschöpfer davon wußte.

Clemens nennt hier das Thema, das seine Vorlage hatte: sie bezog sich auf die Schöpfungserzählungen der Genesis und behandelte die Lehre vom Menschen, genauer, das Werden (und damit das Wesen) des (richtigen) Menschen (περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν 288,6). Ich möchte versuchen, diese Vorlage wiederherzustellen. Ich weiß sehr wohl, dass dies eine höchst schwierige und anfechtbare Sache ist, denn ich bin bei diesem Bemühen selbst in etliche Sackgassen geraten und öfter im Kreise gegangen. Aber es gibt auch wichtige Hilfen: das Thema und der Bezugstext sind bekannt, auch die Argumentationsweise und der Sprachstil der Quelle sind bekannt, da der Textanfang schon vorliegt. Die größte Hilfe aber kommt von Clemens, weil dieser nämlich von seiner Vorlage nicht loskommt und nicht nur kleinste Bröckchen, sondern ganze Passagen zitiert. Diese Passagen fallen ins Auge, sie aber in einen Zusammenhang zu bringen bleibt schwierig und hypothetisch.

Clemens hatte seine stillschweigende Übernahme des gnostischen Kommentars zu der These Valentins, die heute als 5. Fragment bezeichnet wird, in der Mitte des zweiten Satzgefüges der anaphorischen ἐπεί-Konstruktion (287,30-288,2) abgebrochen. Es scheint mir nun sicher, dass der Quellentext nicht mit ἔρχεται τὸ διαφέρον weiterging, sondern mit ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος in 288,13: das ist die viel präzisere, überlegtere Aussage. Denn ἀφικνέομαι heißt nicht "kommen", sondern "kommen zu . . .". Diese Bestimmung des Kommens ist formuliert mit dem vorangehenden ἐπὶ τὸ καταλῦσαι θάνατον (288,12), was die Redeweise Valentins im 4. Fragment aufnimmt. Auf diese Weise läßt sich die doppelte ἐπεί-Folge in

sprachlich schöner Form als ein wachsender Viererschritt rekonstruieren. Ich meine aber, man müsse im Achtergewicht noch den Urheber dieses Geschehens anführen, den Clemens isoliert und ganz unverständlich und (scheinbar) in anderem Zusammenhang angibt: διὰ τῆς μητρός (288,18). Denn diese "Mutter" ist doch offensichtlich der eine Partner im "Ehegespann"; die doppelte ἐπεί-Konstruktion ist dann nicht nur rhetorisch, sondern auch sachlich in sich gerundet. Die Periode lautete demnach in der Vorlage:

287,30 Ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν,
ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες·
288,1 ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἐστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή,
288,13 ἐπὶ τὸ καταλῦσαι θάνατον ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος
288,18 διὰ τῆς μητρός.

> Denn ein jedes all der Geschöpfe, die aus dem Ehegespann (des Unsichtbaren und der Weisheit) hervorkommen, ist ein Vollgeschöpf ("Vollmensch"), ein jedes aber all der Geschöpfe, die nur von einem her sind, ist nur Vorausbild; weil aber das, was von ihm (dem Einen) wahrnehmbar ist, nicht das Belebende ist, das aus der Mitte stammt, kommt das ausgezeichnete Geschlecht dazu (= zur Fähigkeit), den Tod aufzulösen, erst durch die Mutter (= die Weisheit).

Wie aber ging es weiter? Mit Sicherheit ging die Vorlage weiter, denn 288,8.9, 16-18 und 21-23 sind Texte, die nicht von Clemens stammen. Andererseits gibt es im 288,16-18 referierten Text eine Unstimmigkeit, die Clemens eingebracht haben muß. Der Altphilologe Jens Holzhausen meint hierzu: ".... an dieser Stelle muß unbedingt konjiziert werden: οὐχ οὗτοι τὸν θάνατον καταργοῦσιν οἱ ἀντίμιμοι τοῦ Δημιουργοῦ (codd. οἱ) τῇ ἐκ μεσότητος ψυχῇ, τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι, ἐμφυσῶντος (codd. -ντες) τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν . . . Das Wort σφετέρα kann sich nur auf den Demiurgen beziehen."[48] Diese Begründung sticht nun überhaupt nicht: σφέτερος kann sich nur auf eine dritte Person *Pluralis* beziehen, in Prosatexten jedenfalls halte ich die Beziehung auf den Sing. Demiurgos für höchst ungewöhnlich, wenn nicht ausgeschlossen. Richtig sieht Holzhausen, dass die Prädikation ἐμφυσῶντες τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν (288,17) nur einem göttlichen Täter sinnvoll zugeschrieben werden kann. Aber dem Demiurgen gerade nicht, genau dies kann er nicht! Das Rätsel löst sich, wenn man den Text als Zitat erkennt und *weiß, welchem Subjekt* die Quelle diese Fähigkeit zuschreibt: den σύζυγοι! Dann ist sowohl

[48] Jens Holzhausen, Gnosis und Martyrium Zu Valentins viertem Fragment *ZNW* 85 (1994), 130 (Anm. 76).

der Plural wie der Gebrauch von τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι völlig regelkonform! Ich lese also *οἱ σύζυγοί εἰσιν οἱ* ἐμφυσῶντες τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν oder, stilistisch befriedigender *οἱ σύζυγοι* τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν ἐμφυσῶσιν. Clemens hat, um Verwirrung zu stiften, Satzsubjekte seiner Vorlage vorsätzlich vertauscht, aber glücklicherweise nur sehr oberflächlich. Aus den Bruchstücken, die Clemens nach eigener Angabe referiert, nämlich

288,8 ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος γεγενῆσθαι παραδιδόντες und

288,17 οἱ . . . ἐμφυσῶντες τῇ ψυχῇ—τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι— τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν

bilde ich—möglicherweise zu stark vereinfachend, aber mit ausgezeichnetem Anschluß an das διὰ τῆς μητρὸς des vorangehenden Satzes—den Satz:

Τοῦ Δημιουργοῦ ἀγνώστου[49]
οἱ σύζυγοι τῇ ψυχῇ—τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν ἐμφυσῶσιν.

Ohne dass der Demiurg davon weiß, hauchen die aus dem Ehegespann der Seele, ihrem eigenen Bilde, das von oben stammende Leben ein.

Übrig bleibt dann noch ein größerer Textzusammenhang, der nicht von Clemens stammt, nämlich 288,21-23. Wer sind hier die Subjekte, die als κρείττους bezeichnet werden? Ich finde, hierfür kommen nur οἱ ἀντίμιμοι τοῦ Δημιουργοῦ (288,16) in Frage, das Subjekt, das Clemens in den vorigen Satz gezogen hat. Mit diesem Subjekt wird die Periode sinnvoll und kann ohne weitere Textänderung verstanden werden. Ich habe mich lange an der Häufung der Partizipialkonstruktionen gestört, die auf diese Weise entsteht, aber ich meine, sie stammt nicht von Clemens, sondern gehört zum extrem verdichtenden Stil der Vorlage: diese bietet, pointiert gesagt, Katechismusdefinitionen. Der Anschluß an den vorangehenden Text ist mit οὗτοι schon gegeben:

288,16 Οὗτοι τὸν θάνατον καταργοῦσιν, οἱ ἀντίμιμοι τοῦ Δημιουργοῦ
288,21 (οἱ) τὴν κτίσιν τὴν αὐτοῦ ὡς κρείττους ἐπανορθούμενοι,
πειρώμενοι σῴζειν τὴν ψυχικὴν εἰκόνα,
ἣν αὐτὸς ῥύσασθαι τῆς φθορᾶς οὐ κατίσχυσεν.

[49] Ich wähle die sprachlich knappste Lösung, um dem lapidaren Stil der Quelle zu entsprechen. Zum aktiven Gebrauch von ἄγνωστος s. Lidell-Scott (⁹1968), 12, möglicherweise hatte die Quelle aber ἄγνωτος. Möglich, aber nicht wahrscheinlich ist, dass dieses Kolon voller war: Τοῦ Δημιουργοῦ ἀγνώστου τὸ πνεῦμα τὸ διάφερον ἐπαντίθεται.

Diese machen den Tod unwirksam,[50] die Gegen-Akteure des Demiurgen verbessern dessen Schöpfung als Tüchtigere im Bemühen, das Ebenbild in der Seele zu retten, das jener vor dem Verderben zu behüten unfähig war.

Aus stilistischen Gründen schlage ich vor, einen noch übriggebliebenen Splitter der Vorlage, nämlich αἱ ἐκ μεσότητος ψυχαί (vergl. 288,2 und 16) oder kürzer οἱ ἐκ μεσότητος am Anfang dieser Periode als zusätzliches Subjekt einzuschieben. Auf diese Weise entsteht nämlich ein schöner satzübergreifender Wechsel der Subjekte: Demiurg—die Syzygoi—die (Seelen) aus der Mitte—die Antimimoi des Demiurgen (s. u. Satz 3a bis 4b). Wenn man diese Figur der Subjekte—es ist ein antithetischer Kyklos—annimmt, ergibt sich ein Zusatzargument, die sprachlich harte Formulierung οἱ σύζυγοί εἰσιν οἱ ἐμφυσῶντες τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν durch οἱ σύζυγοι. . . . ἐμφυσῶσιν zu ersetzen: das ist stilistisch besser und konstruiert die beiden inneren Sätze der Satzfolge bis auf die Parenthese völlig gleich.

Die Vorlage hatte nach diesen Überlegungen griechisch[51] folgenden Wortlaut:

Satz 1

a Τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην
b Οὐαλεντῖνος προσεῖπεν,
c ζωγράφον δὲ τὴν Σοφίαν, ἧς τὸ πλάσμα ἡ εἰκὼν εἰς δόξαν τοῦ Ἀοράτου.

Satzfolge 2
a Ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν,
b ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες·
c ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή,
d ἐπὶ τὸ καταλῦσαι θάνατον ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος διὰ τῆς μητρός.

Satz 3
a Τοῦ Δημιουργοῦ ἀγνώστου
b οἱ σύζυγοι τῇ ψυχῇ τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι—τὴν ζωὴν τὴν ἄνωθεν ἐμφυσῶσιν.

Satz 4
a Οἱ ἐκ μεσότητος τὸν θάνατον καταργοῦσιν,

---

[50] καταργοῦσιν ("sie machen ganz unwirksam") wechselt mit καταλῦσαι θάνατον 288,13, das dem λύω in Valentins 4. Fragment entspricht.

[51] Ich danke dem Gräzisten an der Universität Bonn, Herrn Prof. Neitzel, herzlich für genaueste Durchsicht dieser Rekonstruktion und mancherlei Hilfen und Hinweise, vor allem aber für die Ermutigung, es beim jetzigen Stand zu belassen.—Ich beanspruche nicht, die Quelle vollständig rekonstruiert zu haben, wohl aber den von Clemens in Anspruch genommenen Themenkreis: dieser ist in der vorgelegten Rekonstruktion abgeschlossen.

b οὗτοι οἱ ἀντίμιμοι τοῦ Δημιουργοῦ,
οἱ τὴν κτίσιν τὴν αὐτοῦ ὡς κρείττους ἐπανορθούμενοι,
c πειρώμενοι σῴζειν τὴν ψυχικὴν εἰκόνα,
d ἣν αὐτὸς ῥύσασθαι τῆς φθορᾶς οὐ κατίσχυσεν.

Diese Rekonstruktion wurde von einem Vor-Verständnis des Textes geleitet, das sich immer mehr konkretisierte und verdeutlichte. Dieses Verständnis ist nun zu thematisieren.

Über die Gattung des Textes kann es keinen Streit geben. Ein Lehr- und Lerntext legt ein anthropologisches/soteriologisches Thema dar: die beiden Menschenarten, die sich durch ihre verschiedene Herkunft von Gott unterscheiden, und das gegensätzliche Verhalten dieser Menschen. Der Text hat geradezu Definitionscharakter; sprachlich bietet er höchst *ausgefeilte Kunstprosa*, die zweifellos von einem bedeutenden Kopf stammt.

Entscheidend für das Verständnis ist Satz 1, der nicht von zwei Göttern, sondern von zwei εἰκόνες Gottes spricht, in heutiger Redeweise also von zwei Gottesvorstellungen. Der Autor kennt nur einen einzigen Gott, den er den Ἀόρατος nennt. Er meint diese Gottesbenennung strikt wörtlich: es gibt keine Aussagen, die man vernünftigerweise vom Ἀόρατος machen kann. Alle weitergehenden Aussagen—die man nicht vermeiden kann!—betreffen nicht Gott, sondern die menschlichen Gottesvorstellungen, Gottesmodelle.

Der Autor kennt zwei Gottesmodelle. Das eine heißt Δημιουργός und bezeichnet den Schöpfer, von dem Gen 1 und 2 erzählen, beziehungsweise den Gott, der im altrömischen und späteren "apostolischen" Glaubensbekenntnis der allmächtige Vater, Schöpfer Himmels und der Erde heißt. Das andere Gottesmodell heißt συζυγία: hier liegt zweifellos bedachte, ja *ironische Modellwahl* vor, denn συζυγία ist das Ochsengespann, das vor dem Pflug geht, oder (schon metaphorisch) das Ehepaar, das an einem Strick zieht.[52] Was es mit dieser συζυγία auf sich hat, setzt der Autor der Vorlage als bekannt voraus.

Der erste Satz lehrt einerseits in 1a eine Beziehung zwischen diesen beiden Gottesmodellen, andererseits in 1c eine Beziehung zwischen den Menschen, die diesen Gottesmodellen folgen. Das Modell Δημιουργός gilt keineswegs als völlig falsch und irreführend, aber es ist nur vorläufig und

[52] Über die Herkunft dieser Modellvorstellung braucht man nicht zu rätseln. Das Modell συζυγία ist sicher gnostisch, und ich meine, alles spricht dafür, dass Valentin selbst es war, der das Ochsen- und Ehegespann als Modell aufgriff. Die Vorstellung aber, dass Gott einerseits der im strikten Sinne Unsichtbare ist, andererseits seine Weisheit, die mit ihm in gewisser Weise identisch ist, den Menschen zugänglich ist, hat das LXX-Judentum entwickelt; dies ist z. B. die Anschauung der SapSal/Weish.

vorausweisend, denn erst die Σοφία erschafft Geschöpfe, die fähig sind, dem schlechthin unsichtbaren Gott die gebührende Ehre zu geben. Das Modell συζυγία – es wird erst im nächsten Satz genannt – ist überlegen, wenn einer den Sinn dieses Modells eingesehen hat. Darum geht es im Folgenden.

Satz 2 ab

Der Satz präzisiert den Gedanken von Satz 1. Es gibt zwei Arten von Menschen, beide sind von Gott geschaffen, aber in verschiedener Weise. Sie unterscheiden sich durch ihre Herkunft. Alle Menschen sind (Satz 2b) von dem "Einen" her, insofern alle Menschen durch die Geburt in der gleichen conditio humana stehen. Einige Menschen aber (Satz 2a) sind durch eine zweite Schöpfung oder Geburt gegangen, ihre Herkunft ist der Eine *und* seine Weisheit. Solche Menschen haben nicht nur eine andere Gottesvorstellung, sie haben auch eine andere Vorstellung von der sie umgebenden Welt und von sich selbst. Darüber redet der folgende Text. Der Lehrsatz 2ab will nur festhalten, dass die beiden Gottesmodelle ihr fundamentum in re haben: dem vorläufigen, sozusagen lückenhaften Gottesmodell entspricht ein vorläufiges und lückenhaftes Können und Selbstverständnis der Menschen (εικόνες meint hier sogar so etwas wie "Hohlmenschen", "bloße Puppen von Menschen"); dem vervollständigten Gottesbild entspricht ein vervollständigter, zu seiner vollen Einsicht und Tatkraft entfalteter Mensch. Eigentlich ist es aber umgekehrt: die "Hohlmenschen" können allenfalls bis zur Gottesvorstellung Δημιουργός vordringen, nur die "Geschöpfe der Weisheit" kommen zur Vorstellung συζυγία. Sie glauben und bekennen damit natürlich nicht zwei verschiedene Götter, wie Clemens in diesem Zusammenhang (288,9-12) unterstellt, wohl aber ein doppeltes Handeln des schlechthin Unsichtbaren.

Satz 2 cd

Die doppelte Herkunft der Menschen wird noch einmal dargelegt. Die Menschen unterscheiden sich in dem, was sie antreibt und lebendig macht, der ψυχή. Die Menschen, die durch Geburt in die Welt kommen, haben eine ψυχή, die vom Göttlichen allenfalls das kennt, was von ihm in Erscheinung tritt, das heißt, sie erkennen und bekennen allenfalls das, was man *aus bestimmten Wahrnehmungen* erschließen kann: "Denn seit der Weltschöpfung wird er in seiner Unsichtbarkeit erfaßt und an dem Geschaffenen wahrgenommen, (das meint:) seine ewige Macht und Gottheit." (Röm 1,20 Übersetzung E. Käsemann). Diese Art von Gotteserkenntnis aus dem un-

beirrbar stetigen Gang der Gestirne oder der überreichen Fülle und Fruchtbarkeit der Erde gibt es bei Christen, bei Juden, bei Platonikern und Stoikern, ja sogar bei denen, die Zeus als athletischen Blitzeschleuderer verbildlichen. Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer solchen Gotteserkenntnis, Gottesfurcht und Frömmigkeit wird anerkannt und festgehalten, aber zugleich wird festgestellt, dass dies eine defiziente Erkenntnis, Gottesfurcht und Frömmigkeit ist. Das Defizit liegt in der ψυχή der jeweiligen Menschen: es ist keine ψυχή, die "aus der Mitte stammt". Solange die Mitte in einem Menschen noch getrennt ist von *der Mitte*, ist sie in einer defizienten Verfassung. Es mangelt solchen Menschen nach der Lehre dieses Textes an der alles entscheidenden Fähigkeit, "den Tod aufzulösen" (Satz 2d). Das Defizit ist also kein Wissens- und Erkenntnisdefizit, das sich durch Unterricht beheben ließe, sondern es ist ein Defizit im Können und praktischen Handeln. Es ist klar, dass der Kommentator sich hier nicht mehr auf Fragment 5 bezieht, sondern bei seinen Hörern die Kenntnis der Lehre Valentins voraussetzt, die wir nur erschließen können aus dem kurzen Text, der als Fragment 4 bezeichnet wird. Dort lehrt Valentin mit Entschiedenheit, dass alle Menschen "von Anfang an", also seit der Schöpfung bzw. ihrer jeweiligen Geburt potentialiter *unsterblich* sind, dass sie aber *realiter* nur dann unsterblich werden, wenn sie das Aufgelöstwerden, das im Lebensgang an sie herantritt, umdrehen können und ihrerseits den Tod durch ein aktives Tun "auflösen", das heißt, seine Macht für sich unwirksam machen. Es gibt, behauptet Valentin, in jedem Menschen eine Vollmacht, dies zu tun; wer diese Vollmacht in sich findet und ihren Gebrauch einübt, der "versammelt", konkretisiert sich selbst und löscht zugleich die Macht des Todes aus. Der Kommentator kann bei seinen Lesern auch das Wissen voraussetzen, worin diese Vollmacht und ihr Gebrauch bestehen: es ist die Spontaneität, Freiheit und Tatkraft, zu der Jesus in seiner ethischen Unterweisung eingeladen hat. Jesus gilt hier als Torah-Lehrer, der mahnt, mit Weisheit auf jede Gewaltanwendung zu verzichten, aber bereitwillig und bedingungslos zu vergeben, also Güte zu üben. Wer in sich die Tatkraft und Vollmacht zu solchem Nacheifern der schlechthinnigen Güte Gottes findet, solche Güte lebt und bewährt, der schafft "Größeres" (Valentin 1. Fragment) als innerhalb der Bedingungen der Welt und Sachen zu erwarten ist. Er konkretisiert so seine Situations- und Weltüberlegenheit, die in ihm angelegt ist: er verwirklicht seine Zugehörigkeit zur "Mitte", griechisch formuliert seine ἀθανασία.

Der Autor der Vorlage kann dies alles bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen. Diese wissen auch, dass es nicht um die Würde oder die

Titel Jesu geht, sondern um seine so scharf geschliffenen Merkworte und seine unvergeßbar überzeugend formulierten Gleichnisse: aus ihnen spricht die göttlich-überlegene Weisheit, die Σοφία, die zur "Mutter" wird, indem sie zum Leben gebiert und weist (Satz 2d). Die überlegene ψυχή kommt "durch die Mutter", den weiblichen Teil des Ehegespanns.[53] Sie verbindet die Menschen mit der "Mitte", indem sie diese Menschen (genauer: deren eigene "Mitte") *zu der ihnen eigenen Vollmacht wachruft* und zu einem neuen, weiter gespannten und größeren Leben befähigt.[54] Geradezu triumphierend kann der Kommentator sein Gottesmodell zur Erklärung einsetzen.

Satz 3

Für den Verständigen enthält dieser Satz überhaupt nichts Neues, er wiederholt und präzisiert in Merksatzform das bisher Dargelegte. Der Bezugstext ist Gen 2,7 LXX: es geht um das Einhauchen des Lebens. Diejenigen Menschen, die nur die Gottesvorstellung Δημιουργός kennen, lesen dort nur etwas von der Erschaffung des Menschen zu einem *sterblichen Leben*; das eigentliche, dem Tod überlegene Leben ist ihnen nämlich unbekannt, polemisch verkürzt: ist der Gottesvorstellung Δημιουργός unbe-

---

[53] Clemens von Alexandrien kennt diese Lehre, sie ist ihm ganz und gar nicht geheuer, aber zu glatter Ablehnung kann er sich nicht entschließen: "Der Schöpfer aller Menschen ist also Beherrscher und Vater, aber nicht Mutter. Einige lehren *fälschlich, Mutter sei* das jeweilige Eigensein (ἡ οὐσία), aus dem einer wird, andere, die Kirche (ἡ ἐκκλησία), jedoch *ist allenfalls richtig zu sagen*, Mutter sei die Gott gemäße Erkenntnis (ἡ θεία γνῶσις) und die Weisheit (ἡ σοφία), wie Salomo sagt: Mutter der 'Gerechte' Genannten ist die Weisheit." (Str. VI 146,2 Übersetzung Schüngel; das Salomo-Zitat ist nicht verifizierbar, steht jedenfalls so nicht in der LXX. Ich vermute, Clemens meint die OdSal, und die gehörten für ihn wohl zur LXX.)

[54] Von der paulinischen Soteriologie her gesehen ist diese jüdisch-weisheitliche Soteriologie "Selbsterlösungslehre", die einen ebenso "erlösten Erlöser" voraussetzt. Präzise referiert finde ich diese Lehre bei Irenäus *haer.* I 11,1 (169); ich biete hier nur meine Übersetzung ohne weitere Erklärung:

Er (= Valentin) nimmt zwei Schranken (ὅροι) an: eine. . . ., welche die gewordenen Menschen zeit ihres Lebens gegenüber dem ungewordenen Vater ausgrenzt, und eine andere, welche die (Iren.: ihre) Mutter von den Menschen zeit ihres Lebens abgrenzt. Und Jesus (Iren.: Christus) sei nicht aus dem Bereich der schon Vollkommenen herausgetreten, sondern von der Mutter (= der Weisheit), die außerhalb (des göttlichen Bereichs) existiert, infolge ihrer—allerdings nur schattenhaften—Erinnerung an das Tüchtigere geboren worden, doch habe er, weil ihm eine mannhafte Tapferkeit zu eigen gewesen sei, diesen Schatten von sich abgeschnitten und sei im Wettkampf bis hinauf zum Vollsein gelaufen.

kannt. Erst wer *die Erfahrung* eines situationsüberlegenen, die Zwänge und Bedingungen des täglichen Lebens (wenigstens gelegentlich) auflösenden Lebens gewonnen hat, hat damit die Gottesvorstellung συζυγία und ein "Leben von oben" gewonnen. Der springende Punkt dieser Lehre ist aber der Hinweis τῇ σφετέρᾳ εἰκόνι: er bezieht sich auf Gen 1,26a.27, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Diese Ebenbildlichkeit wird den Menschen, die nur die Gottesvorstellung Δημιουργός kennen, bestritten, gerade in ihrer Beziehung zum wahren Gott sind sie nur "Hohlmenschen". Das ist völlig konsequent: wer nicht aus der Lehre Jesu lernt, dass der wahre Gott der Langmütige ist, "der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,45) *und sich nicht ganz entsprechend verhält*, der ist kein Ebenbild dieses Gottes oder, jüdisch formuliert, gehört nicht zu den Söhnen Gottes.

Satz 4

Der gnostische Autor kommt zurück auf seine Ankündigung, die εἰκὼν εἰς δόξαν τοῦ Ἀοράτου (Satz 1c) zu erläutern, und begründet, warum die Gnostiker dem wahren Gott die Ehre geben, die Kirchenchristen aber allenfalls dem Demiurgen. Denn nur diejenigen, die durch die "Mutter" zu aus der "Mitte" Stammenden werden, also die mit einer Seelen- und Lebenskraft aus der "Mitte" her ausgestattet wurden, sind fähig, "den Tod aufzulösen", das heißt seine zwingende Macht auszulöschen. Zum eigentlichen, nämlich jesuanischen Menschsein kommt nur der, der von der σοφία der Lehre Jesu geprägt worden ist und darum situationsüberlegen handeln kann. Sie ist das Göttliche, das jeder nur in seiner eigenen Subjektivität (ψυχή) als eine freie, nämlich von der Umwelt wie von den eigenen Bedürfnissen unabhängige Vollmacht auffinden kann. Richtiger formuliert man umgekehrt: Nur dem recht erkannten Gott eignet schlechthinnige Weltüberlegenheit und Unbedingtheit, genau dieses Göttliche ist aber verborgenerweise der Kern der Menschen und ihre "Mitte", insofern auch sie von Fall zu Fall weltüberlegen und unbedingt handeln können. Menschen, die sich so verstehen, realisieren, nicht Kinder der Welt, sondern des unbedingten Gottes zu sein, sie realisieren ihre θεότητα (vergl. Valentins "3. Fragment": θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο Str. III 59,3).

Provozierend werden die mit einer solchen "Seele" Ausgestatteten in 4b ἀντίμιμοι des Demiurgen genannt. Im prägnanten Sinne sind sie tüchtiger als der jüdisch-christliche Schöpfergott und der stoische Zeus, der die Gesetze des Kosmos so festsetzte, dass niemand daran rütteln kann. Diese

ἀντίμιμοι sind nicht Feinde der Gottesvorstellung Δημιουργός, sie sind vielmehr Verbesserer oder Vollender seiner Schöpfung, weil sie als "Gegen-Akteure des Demiurgen" "fähig sind, den Tod aufzulösen". Erst sie bringen die Welt oder wenigstens einige aus der Menschenwelt in den Zustand, den der schlechthin Unsichtbare mit der Schöpfung beabsichtigte:[55] sie bemühen sich, die εἰκών zu retten, die innerhalb der Bedingungen einer vergänglichen Welt existiert (Satz 4c), nämlich den jesuanischen Menschen, der allein das Ebenbild des Unsichtbaren ist.[56] Die vom "Demiurgen" geleiteten Menschen sind unfähig, dem Zwang zum Vergehenmüssen, dem alles Gewordene unterliegt, zu entgehen; die Geschöpfe der jesuanischen Weisheit aber haben Kräfte, die sie (genauer: ihre εἰκών!) vor der alles Gewordene auffressenden φθορά bewahren (Satz 4d): das Axiom der Philosophen, dass nur Ungewordenes, Unentstandenes unvergänglich und unsterblich ist, bleibt damit gewahrt. Darauf ist der Autor sichtlich stolz!

Zähneknirschend bestätigt Clemens (288,5-7), dass die Valentinianer sich auf die Genesis berufen: sie verstehen den Gottesnamen Δημιουργός nicht von Plato, sondern von der Genesis her. Und ganz empört stellt er fest: Diese Gnostiker halten sich selbst für die einzigen Repräsentanten Gottes, und zwar in einer Weise, die erst durch das Auftreten Jesu möglich geworden ist. Clemens vermeidet, diese Genesis-Interpretation zu diskutieren, erst recht vermeidet er, zu diskutieren, wie diese Gnostiker die Jesustradition verstehen und pflegen. Er weicht lieber aus und behauptet, die Valentinianer lehrten einen doppelten Gott. Das aber ist sein Unvermögen, denn er kann den von ihm zitierten Text nicht begreifen.

Gegenüber der heute gängigen Beurteilung der Gnostiker ist noch mit Nachdruck auf das Stichwort in 4c hinzuweisen: diese Christen bezeichnen sich als πειρώμενοι. Sie sind keineswegs der Ansicht, "Vollendete" zu sein, und schon gar nicht sind sie "Enthusiasten". So werden sie heutzu-

---

[55] Mit an Plato geschulter *Ironie* formulierten manche gnostischen Lehrer: Der "Baumeister" der Genesiserzählungen erschrickt darüber, daß seine Intentionen überholt werden von all den Menschen, die der im Verbund mit der Jesus-Sophia wirkende Gott erschafft. Siehe Anm. 25!

[56] Nach Irenäus *haer.* I 11,1 (170) hat Valentin für Jesus den Titel Θελητός (der Erwünschte), das ist der von Gott erwünschte Mensch. Wer die Vollmacht Jesu in sich entdeckt hat, ist ebenso ein Θελητός, befähigt εἰς δόξαν τοῦ Ἀοράτου (Satz 1c), von gleicher Befähigung und mit dem gleichen Auftrag wie Jesus, also mit diesem ὁμοούσιος. Clemens referiert im Zusammenhang Str. IV 91,2 (288,13.14) ganz richtig: ὁ Χριστός ..... αὐτὸς αὑτοῖς ὁμοούσιος λεχθείη. Möglicherweise gehört diese Jesus-Lehre ebenfalls in den hier diskutierten Quellentext.

tage gern abqualifiziert. Diese gnostischen Christen wissen sehr wohl vom Wagnischarakter des Lebens, sie wissen sehr wohl davon, dass alles menschliche Denken und Handeln fragmentarisch ist. Darum reden sie bewußt von Gottesmodellen, darum bezeichnen sie sich wissend als "Bemühende", "im Experiment Stehende", darum begründen sie ihre Lehre vom "aus der Mitte stammenden Menschen(kern)" mit einer Praxis, denn keiner kann diese Lehre verstehen, der nicht die Tatkraft und Vollmacht, zu der Jesus in Galiläa aufrief, erprobt hat. Durch Lesen und Lernen wird keiner zum Gnostiker. Gnostiker sind vielmehr Ringende: sie ringen darum, jesuanische Menschen zu werden, die sich entschieden davon abwenden, zu vergelten, zu strafen und es stets besser zu wissen, die aber Entgegenkommen, ertragende Geduld und allzeit vergebungsbereite Liebe einüben. Sie ringen um das Ebenbild des "Abba", das sie in sich tragen, um das Größerwerden des Besten, das es—senfkornklein!—in der Erfahrungswelt gibt, um die Ehre für den schlechthin Unsichtbaren, dessen einzige Vertreter und Zeugen sie sind, solange sie diesen Ringkampf nicht aufgeben.

Ergebnis

1. Basilides lehrt nur einen einzigen Gott, den Gott der jüdischen Tradition. Er nimmt platonische Theologoumena auf, um die creatio continua des Schöpfers präzise und pointiert zu formulieren; zugleich lehrt er, dass dieser Hirt aller Menschen in besonderer Weise die von ihm Berufenen hütet, nämlich die, denen die Jesusoffenbarung ein neues Wissen und liebendes Verhalten ermöglicht hat.

2. Valentin betont im 5. Fragment die absolute Unweltlichkeit des biblischen Gottes: er weigert sich, im Kosmos (= der Menschenwelt!) Spuren des Schöpfungshandelns aufzufinden. Dieser Kosmos werde erst für den vertrauenswürdig, der das "Unsichtbare", erst durch die Jesusoffenbarung Bekanntgewordene Gottes verstanden hat.

3. Der unbekannte Kommentator des 5. Fragments betont, dass wir Menschen gar nicht von Gott selbst reden können, sondern nur von unseren Gottesbildern. Sein eigentliches Thema aber ist, dass das Gottesbild eines Menschen durch die Tiefe seiner Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung bedingt ist. Wer das Göttliche in den Kategorien der Macht und Allmacht denkt, kann den "Abba" Jesu nicht kennen und ehren. Das kann nur der, den die "Weisheit" Jesu zum Ertragen, Erdulden und Vergeben befähigt hat.

4. Basilides und Valentin sind Ethiker, ihre Lehre ist ganz auf die tägliche Praxis ausgerichtet. Was als Wichtigstes jeder lernen muß, ist das Beobachten

seiner eigenen Tätigkeit und ihrer Rückwirkung auf die anderen; Gnosis ist dann vor allem die Einsicht in die eigene Vergebungsbedürftigkeit und Begrenztheit, die mutig akzeptiert wird, erst recht aber ist sie die Erfahrung, vergeben zu können und zur jesuanischen Liebe befähigt zu sein.

Die Gnostiker gebrauchen verschiedene Gottesbenennungen, vor allem auch solche ihrer zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Sie sind sich dabei bewußt, dass ihre Benennungen, wie z. B. "Beginner/Ἀρχων" oder "Baumeister/Δημιουργός" nur Hinweischarakter haben. "Denn wenn wir es (αὐτό—das Göttliche) von Fall zu Fall (πότε) namentlich benennen, indem wir—ohne wirklich den Sinn zu treffen—es benennen als Eines oder das Gute oder Denken oder das Selbst-Seiende oder Vater oder Gott oder Weltschöpfer oder Herr, so stellen wir mit solchem Reden nicht so etwas wie eine Benennung vor, sondern wir verwenden aus Hilflosigkeit nur Schön-Namen, damit die Reflexion (διάνοια) daran einen Halt habe und nicht zu Abliegendem sich verirre. Denn keine einzelne dieser Benennungen weist wirklich auf Gott, alle zusammen jedoch sind Fingerzeige (ἐνδεικτικά) auf das Vermögen des Allmächtigen."[57]

D-53127 *Bonn*, Waldauweg 20

[57] Clemens von Alexandrien Str. V 82,1f. (380,25-381,3). Einzelheiten der Formulierung mögen von Clemens stammen, der Grundsatz aber nicht. Übersetzung Schüngel.